This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

SE TAIRE ET FAIRE

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE

DE LA PHILOSOPHIE.

TOME II.

PARIS, IMPRIMERIE DE E. POCHARD,
Rue du Pot-de-Fer, n° 14.

DE

L'ENTENDEMENT ET DE LA RAISON.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE

DE LA PHILOSOPHIE

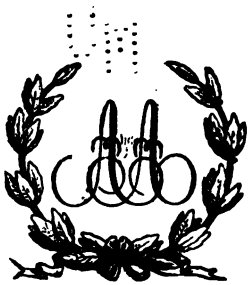
PAR

J.-F. THUROT,

PROFESSEUR AU COLLÉGE ROYAL DE FRANCE.

Dicam enim nec mea, nec ea in quibus, si vera non fuerint, non vinci me malim, quam vincere.
Cic. Academ. lib. II, cap. 4.

TOME SECOND.



PARIS

AIMÉ ANDRÉ, LIBRAIRE, QUAI MALAQUAIS,
N° 13.

BRUXELLES, A LA LIBRAIRIE PARISIENNE,
RUE DE LA MADELEINE, N. 438.

1830

TABLE

DES MATIÈRES DU SECOND VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE. — ENTENDEMENT.

SECTION TROISIÈME. — VOLONTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

De la volonté dans l'être doué des facultés de connaître et de savoir. Page 1

§ 1. Influence de la nature sociale de l'homme, et du langage sur la volonté. *Ibid.*

§ 2. Notion plus précise de la volonté; facultés et opérations qu'elle embrasse ou qu'elle suppose. 3

§ 3. De l'*Attention.* 6

§ 4. De la *Mémoire.* 10

§ 5. Continuation du même sujet; *liaison* ou *association* des *idées.* 19

§ 6. Exercice et culture de la mémoire. 27

§ 7. De l'*Imagination.* 29

§ 8. Continuation du même sujet; effets de l'imagination sur la conduite ordinaire de la vie. 35

CHAPITRE II.

Des Sentiments et des Passions. 40

§ 1. Nature et effets des sentiments. *Ibid.*

§ 2. Trois espèces ou classes de sentiments. 42

§ 3. Sentiments *physiques* ou *organiques;* passions qui en naissent. 44

§ 4. Sentiments *intellectuels* et passions auxquelles ils donnent lieu.

§ 5. Sentiments *moraux.* 57

CHAPITRE III.

De la Sympathie considérée comme cause des sentiments moraux, et des passions qui naissent de cette source. 54

§ 1. De la sympathie, en général. *Ibid.*

§ 2. De la sympathie morale; origine du sentiment de l'*humanité.* 57

429618

§ 3. Sentiment de l'*égalité*. Page 59
§ 4. Remords de la conscience. 60
§ 5. Deux points de vue sous lesquels il est nécessaire de considérer la sympathie morale. 62
§ 6. Effets de la prédominance des sentiments sympathiques sur les sentiments personnels ; passions qu'on peut rapporter à cette cause. 64
§ 7. Sentiment de la *justice*. 72
§ 8. Sentiment de l'*honneur*. 77
§ 9. Effets de la prédominance des sentiments personnels sur les sentiments sympathiques ; passions qui naissent de cette source. Désir immodéré des richesses. 84
§ 10. Désir immodéré de l'autorité ou du pouvoir. 89
§ 11. Désir immodéré de la considération, de la renommée ou de la gloire. 97
§ 12. Orgueil. 101
§ 13. Vanité. 106
§ 14. Hypocrisie. 107
§ 15. Conclusion. 111

CHAPITRE IV.

De la Faculté de perception morale, et des notions qu'elle fournit à l'entendement. 114
§ 1. Les sentiments moraux sont les faits à l'occasion desquels la raison juge de la qualité bonne ou mauvaise des actions, et du mérite ou du démérite des agens. *Ibid.*
§ 2. Erreur des philosophes qui rapportent exclusivement à la raison tous les phénomènes de l'ordre moral. 118
§ 3 Réponse à l'objection tirée de la mobilité et de l'inconstance de nos sentiments. 122
§ 4. Réponse à une autre objection, fondée sur l'erreur des philosophes qui n'admettent que le sentiment pour base des distinctions morales. 127
§ 5. Existence d'une *faculté de perception morale*, faisant partie de la constitution de l'entendement humain. 131
§ 6. Pourquoi les expressions de *sens moral*, ou *instinct moral*, paraissent moins convenables. 135
§ 7. Analyse du phénomène de la perception morale. 138
§ 8. Notion attachée au mot *conscience*, dans les sujets de morale. 143
§ 9. Notions du *juste* et de l'*injuste*, du *devoir* ou de l'*obligation morale*. 146
§ 10. Des différentes espèces de devoirs. 152
§ 11. De la *Vertu*. 161
§ 12. Du *Bonheur*. 168
§ 13. De la *liberté morale* et du *libre arbitre*. Opinions contradictoires sur ce sujet. 175

§ 14. Éclaircissements sur quelques points essentiels de la question du libre arbitre. Page 183
§ 15. Sentiment et notion que l'homme a de sa liberté morale. 195
§ 16. Conclusion. 202

CHAPITRE V.

Du sentiment religieux et de son influence sur la vertu et sur le bonheur. 205
§ 1. Croyance instinctive à l'existence d'êtres invisibles et supérieurs à l'homme. Principe de la religion naturelle. *Ibid.*
§ 2. Le sentiment religieux développé et confirmé par l'exercice de nos facultés de perception externe et de perception morale. 209
§ 3. Immatérialité et Immortalité de l'âme confirmées par le sentiment religieux. 213
§ 4. Le sentiment religieux, fondement des différents cultes et des religions positives. 217
§ 5. Intérêts religieux, opposés au sentiment religieux. Conclusion. 223

CHAPITRE VI.

Influence de la Législation, ou du mode d'existence des sociétés politiques, sur la vertu et sur le bonheur. 236
§ 1. Idée de la société civile ou politique. *Ibid.*
§ 2. De la Loi. 240
§ 3. De la liberté civile ou politique; des conditions nécessaires à son existence. 249
§ 4. 1° *Sûreté des personnes et des propriétés.* 252
§ 5. 2° *Liberté des opinions et des sentiments, droit de les manifester, quand on le croit utile.* 256
§ 6. 3° *Égalité civile ou politique.* 261
§ 7. Comment peuvent s'établir et se conserver les garanties individuelles, qui sont le plus solide fondement de la liberté civile. 266
§ 8. Conséquences de ce qui précède, influence de la liberté sur la vertu et sur le bonheur des individus. 272

SECONDE PARTIE. — RAISON.

CHAPITRE PREMIER.

De la Raison. 283
§ 1. Que les philosophes ne s'accordent pas sur la définition de ce terme. *Ibid.*
§ 2. Recherche sur la signification la plus ordinaire du mot *raison.* 288
§ 3. Notion et définition de la raison. 291
§ 4. Le *sens commun* ou le *bon sens.* 299

§ 5. *Raison*, opposée aux *sentiments*, ou confondue avec le *raisonnement*. Page 302
§ 6. Puissance et limites de la raison. 308

CHAPITRE II.

De la Vérité. 312
§ 1. Ce qu'on entend par *vérité* dans les sciences physiques et dans la morale. *Ibid.*
§ 2. Vérité dans les arts, et dans la science de l'entendement ou *métaphysique*. 316
§ 3. Vérités *mathématiques*. 318
§ 4. Vérités *nécessaires* et vérités *contingentes*. 320
§ 5. De la vérité *en soi*, ou *absolue*. 323
§ 6. Vérité opposée à l'*erreur* et au *mensonge*. 327
§ 7. Puissance de la vérité. 330

CHAPITRE III.

Des caractères de la vérité, des moyens par lesquels ils se manifestent à notre esprit, et des effets qu'ils y produisent. 335
§ 1. De *l'évidence* et de la *démonstration*. *Ibid.*
§ 2. *Certitude* et *preuves*. 339
§ 3. *Opinion* et *probabilité*. 343
§ 4. *Probabilité mathématique*. 348
§ 5. De la *Croyance*. 353
§ 6. Des divers modes de croyance, exprimés par les mots *conviction*, *persuasion*, *foi*. 358

CHAPITRE IV.

De la Méthode, *et des procédés que l'esprit humain peut employer dans la recherche de la vérité*. 367
§ 1. Des préliminaires de la Méthode. *Ibid.*
§ 2. 1° *Coup-d'œil sur l'ensemble des connaissances humaines*. 368
§ 3. 2° *Conditions requises pour appliquer avec succès les procédés de la méthode à la recherche de la vérité*. 379
§ 4. Des procédés de la Méthode. 384
§ 5. 1° *Observation et ses modes* (analyse, synthèse, expérience). *Procédé fondamental*. 389
§ 6. 2° *Analogie et ses modes* (conjectures, hypothèses). *Procédé provisoire*. 412
§ 7. 3° *Induction*. Procédé définitif. 423

CHAPITRE V.

Du Raisonnement. 430
§ 1. Du *Raisonnement* proprement dit. *Ibid.*
§ 2. De l'*Argument* ou *syllogisme*. 441
§ 3. Du *Sophisme* ou *Paralogisme*. 448
Conclusion. 453

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE

DE LA PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PARTIE.

ENTENDEMENT.

SECTION TROISIÈME.

VOLONTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

De la VOLONTÉ *dans l'Être doué des Facultés de connaître et de savoir.*

§ 1. Influence de la Nature sociale de l'homme, et du Langage sur la Volonté.

Nous avons vu, dans la première section de ce traité, * ce que c'est que la volonté, et comment elle est déterminée par les sentiments, dans les êtres qui

* Chap. IX, § 3 et suivants.

seraient bornés à la seule faculté générale de connaître, et aux facultés particulières dont elle suppose l'existence et l'action. Nous avons reconnu que la nature sociale de l'homme et la parole, ou l'emploi d'un langage quelconque, conséquence ou condition nécessaire de cette même nature, modifient toutes ses facultés, soit primitives, soit dérivées, d'une manière si essentielle et si profonde, qu'elles leur donnent un caractère spécial, tout-à-fait différent de celui qu'elles semblent avoir dans les autres espèces d'êtres animés. Enfin nous avons fait voir qu'on peut attribuer à cette cause la supériorité immense et incontestable que l'espèce humaine a sur toutes les autres créatures existantes. Or, cette même nature sociale de l'homme donne à tous ses sentiments un caractère particulier singulièrement remarquable, et imprime aussi aux facultés dérivées de cette source, des modifications essentielles, exclusivement propres à l'espèce humaine.

L'individu de cette espèce, ne pouvant exister qu'en société avec ses semblables, c'est presque toujours avec eux, pour eux, et souvent par eux, qu'il agit. Sa force s'accroît de la leur; son intelligence s'enrichit et s'agrandit indéfiniment par l'intelligence non seulement de ceux qui vivent actuellement avec lui et près de lui, mais aussi par les traditions de l'expérience des générations passées, par ses communications et par ses rapports de tout genre,

échanges, commerce, alliances et même guerres avec les hommes dont il est séparé par des distances plus ou moins considérables.

La *volonté*, ou la suite des déterminations produites par le sentiment, dans un être ainsi modifié, est donc une faculté ou un principe d'action tout autre que dans un être uniquement déterminé par les impressions fortuites des choses et des circonstances purement extérieures, quand même la constitution intellectuelle et l'organisation de l'un et de l'autre ne seraient pas entièrement différentes. Par conséquent, les causes qui donnent lieu à l'exercice d'une pareille faculté ne sauraient être observées ou étudiées avec trop de soin.

§ 2. Notion plus précise de la Volonté; Facultés et Opérations qu'elle embrasse ou qu'elle suppose.

Le mot *volonté* s'applique particulièrement et essentiellement aux actes ou aux actions de l'homme, en tant qu'il est capable de connaître et de savoir. Car ses actions peuvent être simplement le résultat d'une impulsion intérieure, d'une affection subite et instantanée de son organisation, et alors elles sont purement *instinctives*; ou bien elles sont l'effet de quelques impressions, sensations ou perceptions inattendues, imprévues, et alors on les nomme *spontanées*. Mais une action exécutée avec pleine et entière connaissance de ses conséquences ou de ses

résultats, au moins les plus immédiats, celle qu'on a faite avec *intention*, dont on a préparé les *moyens* et désiré la *fin* principale, est proprement appelée *volontaire* *.

La volonté suppose donc le *désir* ou le *besoin* d'atteindre un *but*, de parvenir à une *fin*; elle suppose un *dessein* à exécuter, un *projet* à réaliser; et par conséquent elle embrasse ou peut embrasser une suite plus ou moins considérable de déterminations, causes d'autant d'actions particulières, exécutées par autant de volontés, ou, pour mieux dire, de *volitions* singulières. Le mot volonté s'applique donc à un système d'actions, aussi bien qu'à une action unique.

Souhaiter, désirer, prétendre, concevoir un projet ou un dessein, sont des expressions par lesquelles on indique les nuances ou les degrés de tendance à l'exécution d'une action volontaire que l'on accomplit soi-même, ou par ses propres moyens. Prescrire, ordonner, commander, sont des expressions relatives à l'accomplissement d'une volonté que l'on fait exécuter par d'autres êtres intelligents sur lesquels on a une autorité, un pouvoir, qui ne peut être méconnu ni contesté.

* *Inde voluntas fit : neque enim facere incipit ullam*
Rem quisquam, quàm mens providit quid velit, antè.
Lucret. *De Nat. Rer.*, liv. IV, v. 884, 885.

Toute action volontaire suppose nécessairement la *liberté* de l'agent ; et l'on entend par ce mot, non seulement l'exemption de toute contrainte, ou de tout empêchement extérieur, mais surtout la faculté ou la possibilité de résister à la force du désir ou du besoin, et, en général, de l'impulsion intérieure que reçoit la puissance d'agir ; c'est ce qu'on appelle aussi *libre arbitre*. Cependant les sentiments et les désirs, même les plus blâmables, ne sont pas directement du ressort de la volonté, puisque ce ne sont pas des actes. Mais celui qui ne s'efforce pas de les combattre ou de s'en affranchir, qui, au contraire s'y abandonne avec quelque satisfaction, ou qui même n'y résiste qu'avec mollesse, est dit y donner son *consentement*.

Les sentiments et les désirs éveillent d'abord l'attention, et la plupart du temps mettent en jeu l'imagination, dont les opérations secondées par la mémoire, et par les associations d'idées, qui sont l'un des plus remarquables effets de la mémoire, ne peuvent s'exécuter que sous l'influence de la volonté. *Attention*, *mémoire*, *imagination*, *liberté*, telles sont donc les facultés qui concourent plus spécialement aux déterminations de la volonté, ou qui n'en sont à quelques égards que des modes, et qu'il est, par conséquent, nécessaire d'étudier avec quelque application, pour acquérir une notion plus complète de cette faculté générale. Nous ajouterons

donc ici quelques observations propres à compléter ce que nous avons dit ailleurs sur ce sujet *.

§ 3. De l'*Attention*.

Nous faisons un acte d'attention toutes les fois que nous avons conscience d'une idée, d'un fait quelconque de notre esprit, à l'exclusion de tout autre. Or, c'est précisément cette dernière condition qui est elle-même un fait de la volonté, laquelle précédant ou suivant tout acte d'attention, y est toujours unie. L'effet de l'attention est de fixer, en quelque sorte, les idées de différents genres dans notre entendement, de manière que non seulement il en conserve un souvenir fidèle, mais que souvent il en est, pour ainsi dire, modifié d'une manière particulière et constante. Car l'attention ne s'exerce pas seulement sur des idées ou sur des objets simples ou peu étendus; elle s'applique aussi aux sujets les plus composés, à des systèmes d'objets ou d'idées quelquefois fort compliqués, dont elle découvre la liaison ou l'enchaînement. Aussi prend-elle différents noms à raison de l'emploi que nous en faisons, et ces noms indiquent autant de modes distincts de l'exercice de cette faculté.

Ainsi, elle s'appelle *contemplation*, lorsqu'elle s'arrête pendant un temps sur un ensemble d'objets

* *Voyez* sect. I, chap. IX, § 6-10.

plus ou moins considérable, ou même sur quelque objet isolé; *considération*, lorsqu'elle s'attache à quelque groupe d'objets ou d'idées faisant partie d'un ensemble ou d'un système plus étendu; *méditation*, lorsque passant d'une idée ou d'un objet à un autre, dans le même groupe, ou dans le même système, elle en reconnaît la liaison et les rapports divers. Enfin, appliquée aux objets du monde extérieur, aux faits de la nature physique, elle prend plus particulièrement le nom d'*observation*; comme on lui donne celui de *réflexion*, quand elle s'applique aux faits de l'ordre intellectuel ou moral. Sans doute nous n'observons pas constamment, soit en parlant, soit en écrivant, ces nuances délicates de la signification des mots employés à exprimer les divers modes de l'attention. Mais cela n'est pas toujours nécessaire, parce que l'acception des termes est plus souvent déterminée par leurs rapports entre eux, et par les autres accessoires du discours, que par la valeur propre de chaque mot pris isolément *.

« On ne peut découvrir la vérité, dit un philo-
« sophe célèbre, que par le travail de l'attention,
« parce qu'il n'y a que le travail de l'attention qui
« ait la lumière pour récompense **. » Il est bien

* *Voyez* sect. II, chap. II, § 14.

** Malebranche, *Traité de Morale*, Ire part., chap. VI, § I. « L'attention de l'esprit, dit-il encore, est une prière

évident, en effet, que les plus sublimes découvertes dans les sciences, comme les plus admirables productions dans les arts, ou l'exécution des plus vastes desseins et des plus grandes entreprises, n'ont pu être que le résultat d'une force extraordinaire d'attention, c'est-à-dire d'une volonté énergique et constante, appliquant à chacun de ces objets l'attention, sous toutes les formes diverses que nous venons de décrire.

Il n'y a guère que ceux qui y ont sérieusement pensé, qui puissent comprendre que c'est par une suite continuelle d'efforts, ou d'actes d'attention, que l'homme apprend à se servir de ses sens et de ses membres; et que chacun de nous a appris à voir et à entendre, comme il a appris à marcher. Cependant, si nous voulons prendre garde à ce qui se passe en nous, lorsque nous entreprenons d'exécuter une suite de mouvements volontaires, tels que ceux qui sont nécessaires dans la pratique d'un art, comme la danse, le dessin, la musique, l'escrime, etc., il nous sera facile de reconnaître combien il nous a fallu faire d'actes particuliers d'attention, résultats d'autant de volontés singulières, combien il nous a fallu y mettre d'ordre et de méthode, en analysant les mouvements un peu compliqués, et les décom-

« naturelle, par laquelle nous obtenons que la raison nous « éclaire. » *Ibid.*, chap. V, § 4.

posant, pour ainsi dire, en mouvements plus simples et plus élémentaires, avant que nous fussions parvenus à exécuter, sans y penser et presque sans le sentir, ces longues suites de mouvements qui paraissent toujours si merveilleux, par leur justesse et leur précision, à ceux qui n'y sont pas exercés. Dans ce cas, à la vérité, ce n'est pas nous ordinairement qui faisons les analyses et les décompositions dont je viens de parler : c'est le maître que nous choisissons pour nous enseigner l'art que nous voulons apprendre. Au lieu que, quand nous avons appris à voir, à toucher, à comprendre et à parler notre langue maternelle, nous faisions nous-mêmes ce travail de maître, ou plutôt, nous étions sous la direction du premier et du plus habile des maîtres. La nature, en limitant nos moyens d'action et d'exécution, et en appelant, par le besoin, notre attention, tantôt sur un objet, tantôt sur un autre, sur quelque partie d'un même objet, ou sur quelqu'autre, nous apprenait à les connaître séparément, et à les réunir ensuite par un seul et même acte d'attention.

Et remarquons ici que chaque acte de la faculté d'agir est accompagné d'un acte de la faculté intellectuelle, qui dirige les mouvements; c'est la condition indispensable pour qu'ils s'exécutent avec ordre et avec régularité. Ni le musicien qui joue un concerto de violon ou de clavecin, ni le danseur qui figure dans un ballet, ne pourraient charmer notre

oreille ou nos yeux par ces longues suites de mouvements qui nous causent quelquefois de si vifs plaisirs, si leur intelligence, appliquée d'abord à diriger l'exécution de chaque mouvement élémentaire, pour ainsi dire, ne la surveillait encore, à l'insu même de l'artiste, malgré la promptitude souvent inconcevable avec laquelle tous se succèdent. Tel est, pour le dire en passant, le pouvoir de l'habitude sur nos mouvements volontaires : la fréquente répétition les rend infiniment plus faciles et plus rapides; et quoique cette rapidité même nous en ôte souvent la conscience distincte, néanmoins l'habitude nous met à même d'en disposer plus sûrement et plus librement. Or, dans ce cas, l'habitude est évidemment le résultat de la volonté et du mode particulier d'action de cette faculté dont nous parlons en ce moment, c'est-à-dire de l'attention. La même observation peut s'appliquer, comme nous l'allons voir, aux autres modes de la volonté, sur lesquels l'habitude a une influence du même genre.

§ 4. De la *Mémoire*.

La *mémoire* n'est pas exclusivement un mode d'action de la volonté, mais dans bien des cas ses opérations sont dans la dépendance de cette faculté, et l'on ne saurait nier qu'il n'y ait une infinité de souvenirs volontaires, quoiqu'il y en ait aussi beau-

coup de purement spontanés. Quintilien observe avec beaucoup de raison que la mémoire est, en quelque sorte, l'ame ou la vie de toutes nos autres facultés, et le lien qui en unit toutes les opérations *. Que seraient, en effet, les divers modes de l'attention dont nous avons parlé tout-à-l'heure, considération, méditation, réflexion, si la mémoire n'en représentait à chaque instant les matériaux, s'il le faut ainsi dire, à notre esprit, suivant le besoin qu'il en peut avoir, c'est-à-dire au gré de sa volonté? De plus, on a vu précédemment qu'il nous serait tout-à-fait impossible d'avoir aucune idée d'espace, d'étendue ni de temps, sans le secours de la mémoire **.

Sans doute nous n'avons pas conscience des opérations de cette faculté à l'époque où elle fait naître d'abord en nous ces idées, mais il n'en paraît pas moins indubitable que c'est à elle que nous les devons.

* Dans l'avant-dernier livre de ses *Institutions oratoires*, après avoir décrit en détail toute la suite des études nécessaires pour former un orateur parfait, cet excellent auteur, traitant plus particulièrement de la mémoire, dont il a déjà parlé en plusieurs endroits de son ouvrage, s'exprime ainsi : *Totus de quo diximus adhuc inanis est labor, nisi cœteræ partes hoc veluti* spiritu *continentur.* (Quinctil. inst. orat. liv. XI, c. 2.)

** *Voyez* le tome I de cet ouvrage, sect. I, chap. III, § 8, et sect. II, chap. IX, § 8.

Nous pouvons même remarquer, dans ce premier service que nous en tirons, un des caractères propres à tous les faits ou à toutes les idées que nous fournit la mémoire, et qui ne sont autres que les faits ou idées de tout genre que nous fournit l'exercice de toutes nos autres facultés. Ce caractère, c'est la persistance, la continuation et comme le retentissement de chacun de ces faits dans l'entendement, pendant les premiers instants qui suivent celui où la cause qui les a produits a entièrement cessé d'agir. Cela a lieu, en effet, pour la sensation, pour la perception, pour les intuitions de rapport et les sentiments. Il semble qu'il y ait dans la faculté intellectuelle, et apparemment dans l'organisation ou dans l'appareil sensitif, un reste d'oscillation ou de vibration auquel est due cette persistance des idées *.

Au reste, toutes les théories par lesquelles les

* « Il faut convenir, dit Leibnitz (*Nouveaux Essais*, « p. 97), qu'il y a des dispositions qui sont des *restes* des « impressions passées, dans l'ame aussi bien que dans le « corps, mais dont on ne s'aperçoit que lorsque la mé- « moire en trouve quelques occasions. Et, si rien ne res- « tait des pensées passées aussitôt qu'on n'y pense plus, *il* « *ne serait point possible d'expliquer comment on en peut* « *garder le souvenir.* » Cela n'est pas plus possible avec cette observation; mais elle est importante, d'abord parce qu'elle est vraie et ensuite parce qu'elle rend plus sensible le phénomène des liaisons ou associations d'idées.

philosophes, depuis Platon, ou avant lui, jusqu'à Malebranche et Hartley, ont tenté d'expliquer les phénomènes de la mémoire, les prétendues traces des esprits animaux plus ou moins profondes dans le cerveau, les vibrations plus ou moins rapides ou étendues de cet organe, ou de l'organe nerveux, en général, et de leurs parties *, non seulement sont des hypothèses gratuites qu'aucune observation directe ne peut justifier; mais, quand ces faits seraient aussi rigoureusement constatés qu'ils le sont peu, ils n'expliqueraient réellement rien. Je ne parle point des écrivains qui ont considéré la mémoire comme un dépôt, un réservoir, un magasin, ou même comme un meuble à tiroirs, etc. Ces figures, dont on a abusé dans toutes les langues, ne présentent que des hypothèses tout-à-fait fausses, si l'on veut y voir autre chose que des expressions purement métaphoriques. Il faut donc regarder la mémoire comme une faculté primitive, dont les phénomènes sont entièrement originaux et *sui generis*.

La croyance que nous donnons à la réalité des faits qui nous sont attestés par la mémoire, n'est pas moins mystérieuse sans doute que celle que nous donnons à la réalité des existences qui nous sont attestées par notre faculté de percep-

* Hartley, *Observations on man*, etc., part. I, ch. III, sect. 4.

tion, mais l'une et l'autre sont également invincibles, s'il le faut ainsi dire, également inévitables. L'une est souvent l'unique fondement sur lequel on décide de la liberté, de l'honneur et de la vie des hommes, dans les tribunaux; l'autre est aussi constamment l'unique cause des actions et des déterminations par lesquelles chaque individu pourvoit à la conservation et à la sûreté de sa vie.

Mais si nous ignorons complètement quelles sont les causes de nos souvenirs, si ces phénomènes sont pour nous tout-à-fait inexplicables, en sorte que nous ne voyons pas plus pourquoi certaines modifications de notre pensée nous attestent l'existence d'événements ou de faits arrivés depuis long-temps, que nous ne concevons pourquoi il ne pourrait pas y avoir d'autres modifications de cette même faculté de penser qui nous attesteraient l'existence de faits à venir, nous ne saurions néanmoins douter qu'un certain état de l'organisation, et particulièrement du cerveau, ne soit une condition nécessaire à l'exercice constant et régulier de la mémoire. Malheureusement on ne sait pas, à beaucoup près, quel est l'état du cerveau ou de ses parties qui constitue l'aptitude aux opérations de cette faculté. De graves lésions à la tête, des maladies longues ou dangereuses, ont produit, à cet égard, des résultats tout opposés; elles ont quelquefois donné à la mémoire un degré de facilité ou d'énergie tout nouveau, et

quelquefois elles l'ont tout-à-fait affaiblie; elles ont produit chez quelques individus, ou des altérations, ou des disparates singulières dans les souvenirs, occasionné ou la perte presque entière de la mémoire, ou son absence presque totale pendant des intervalles de temps plus ou moins longs *.

Les différences d'individu à individu, sous le rapport de la mémoire, sont quelquefois prodigieuses : il y a des hommes chez lesquels elle a une étendue, une fidélité, une facilité tout-à-fait merveilleuse **, tandis que d'autres en paraissent presque

* Le célèbre Ménage, qui dut en partie ses talents et sa célébrité à la prodigieuse étendue de sa mémoire, paraît avoir éprouvé une diminution sensible de cette faculté, lorsqu'il était déjà avancé en âge, ce qui est fort ordinaire, et en avoir recouvré et conservé l'usage, jusqu'à la fin de sa vie, ce qui est extrêmement rare. On trouve dans l'ouvrage du docteur Pinel, sur l'*Aliénation mentale*, des exemples singuliers des altérations de la mémoire occasionnées par cette cause, et plusieurs médecins ont remarqué que l'abus des plaisirs des sens, et notamment l'excès des voluptés, produit assez souvent la perte de la mémoire, et quelquefois une complète imbécillité.

** On cite entre autres, parmi les anciens, l'orateur Hortensius (Voyez *Cicer. Brut.*, chap. 88, et *Senec. controv. præfat.*); parmi les modernes, Ménage, dont j'ai parlé dans la note précédente, Calvin et beaucoup d'autres. On peut voir, dans les *Variæ lectiones* de Muret (lib. III, chap. I), le récit des tours de force vraiment incroyables

dépourvus; mais le défaut absolu de mémoire est l'indice d'un idiotisme complet*. Chez tous les hommes, la mémoire semble avoir des moments ou des alternatives de force et de faiblesse : quelquefois elle nous fournit à souhait tous les souvenirs que nous lui demandons, d'autres fois elle nous les refuse obstinément, ou nous les offre au moment où nous n'en avons plus besoin. Il y a des circonstances où les faits les plus récents semblent tout-à-fait oubliés, tandis que d'autres faits, plus ou moins anciens, s'offrent inopinément à notre esprit : c'est le cas de ce qu'on nomme plus spécialement *ressouvenir*. Enfin, il arrive aussi que nous prenons pour une idée ou une pensée nouvelle, celles que nous avons déjà eues, ou que d'autres ont eues avant nous, que nous avons retenues de nos lectures, ou reçues dans la conversation, et c'est ce qu'on appelle *réminiscence*.

Il y a aussi des classes d'idées ou de faits qui sont plus faciles à retenir, ou qui ont plus de persistance dans la mémoire que d'autres. Parmi les sensations, par exemple, celles qu'on nomme internes, celles de l'odorat, du goût et même du toucher, sont plus difficiles à rappeler distinctement que celles de

que faisait, en ce genre, un jeune Corse avec lequel il passa quelque temps à Padoue.

* Voyez *le Traité de l'aliénation mentale* du docteur Pinel, p. 91.

la vue ou de l'ouïe. Ces dernières, surtout pour les sons appréciables et articulés, sont sans doute le plus à notre disposition, et c'est pour cette raison, et aussi à cause de l'usage continuel que nous en faisons, que les mots et les systèmes d'idées qu'ils représentent, s'offrent si facilement à notre mémoire. C'est probablement aussi par cette raison que les sentiments et les perceptions acquises de la vue et de l'ouïe, s'offrent si souvent dans nos songes ou dans nos rêves, tandis que les sensations de l'odorat et du goût n'y entrent presque jamais pour rien, parce qu'elles ne laissent par elles-mêmes que des souvenirs vagues, tout-à-fait analogues à la nature des perceptions qui les accompagnent, et des impressions dont elles sont le résultat.

En général, l'enfance et l'adolescence sont le temps où la mémoire a le plus d'activité et d'énergie. On peut dire, ce me semble, avec vérité, qu'il est déja entré plus d'idées réellement neuves et importantes dans l'entendement d'un enfant à l'âge de sept à huit ans, qu'il n'y en entrera dans tout le reste de sa vie, quelque longue qu'elle soit, fût-il destiné à être un Voltaire ou un Newton. C'est pour cela que cette première période jusqu'à quinze ou vingt ans est celle où nos facultés, s'étant dévelop pées et fortifiées, peuvent s'agrandir et s'enrichir d'une foule d'acquisitions précieuses.

Cette vérité, bien commune sans doute, mais

qu'on ne saurait trop souvent remettre sous les yeux des jeunes gens, à cause de son extrême importance, est confirmée par plusieurs faits d'une expérience journalière. Ainsi il est très rare que les hommes qui ont consacré à des futilités ou perdu, comme on dit, le temps de leurs premières années, arrivent jamais à un degré de talent remarquable, dans quelque genre d'étude que ce soit. Ainsi, les choses qu'on a confiées à sa mémoire dès l'enfance ou dès la plus tendre jeunesse, ne s'en effacent guère, tandis que des acquisitions plus récentes s'oublient promptement, pour peu qu'on néglige d'en entretenir ou d'en renouveler le souvenir. Enfin, on a souvent remarqué que chez des vieillards à qui une attaque de paralysie a fait perdre la mémoire de tous les événements plus récents de leur vie, les souvenirs de l'enfance et de la jeunesse subsistent seuls, et semblent avoir pris une vivacité nouvelle; tant les impressions du premier âge ont, en quelque sorte, de ténacité. Dans les périodes suivantes jusqu'à la fin de la maturité de l'âge, nous sommes presque de moins en moins capables d'acquérir de nouvelles connaissances, mais nous le sommes plus d'approfondir et d'étendre celles que nous avons acquises. Passé ce terme, c'est-à-dire à l'époque de la vieillesse, nos facultés, et particulièrement la mémoire, subissent un notable déclin. Au moins n'y a-t-il que bien peu d'exceptions à cette

loi générale de notre nature, et même elles sont plus apparentes que réelles, parce que ce n'est pas aux hommes ordinaires, mais à eux-mêmes, qu'il faut comparer ceux qui se sont signalés par des talents ou par un génie extraordinaires.

§ 5. Continuation du même sujet: *Liaison* ou *Association des Idées.*

C'est principalement par la liaison ou l'association des idées, que la mémoire opère ses prodiges les plus étonnants. Ce genre de phénomènes peut être regardé comme la cause et le moyen de toutes nos connaissances, de toute notre science, puisque c'est par lui que nous formons des systèmes d'idées plus ou moins réguliers ou étendus. Et, d'abord, il est évident que chaque objet isolé, chaque être distinct que nous connaissons dans la nature, et, par conséquent, chaque classe d'êtres ou d'objets, (dont l'un quelconque peut être considéré comme le type de l'espèce entière), compose pour nous un système d'idées résultant des observations que nous avons pu faire, en différents lieux et en différents temps, des divers objets de cette espèce. C'est de la même manière, comme je l'ai dit ailleurs, et par un procédé semblable, que chaque terme général, ou même chaque nom d'un être individuel, représente également un système d'idées liées ou associées entre

elles et à ce mot. Mais une propriété fort remarquable de ces systèmes ou associations d'idées, sans laquelle elles n'auraient assurément ni l'importance ni l'utilité que l'on ne saurait leur contester, c'est qu'il y a partout vie et mouvement, pour ainsi dire, dans la chaîne qui les unit; en sorte qu'il suffit souvent de réveiller l'une d'entr'elles, pour que toutes les autres se présentent presque simultanément à l'esprit.

Cela a lieu surtout pour les associations d'idées qui tiennent aux premières impressions que nous avons reçues des lieux que nous avons habités dans notre enfance et des personnes que nous avons connues ou aimées à cette même époque de la vie, aux émotions vives de tout genre que nous avons ressenties *.

Mais les groupes d'idées, plus ou moins étroitement liées entre elles, qui forment le système entier des connaissances de chaque individu, ont aussi plusieurs points de contact entre eux. C'est-à-dire que

* On peut voir, à ce sujet, dans le second chant du poème des *Jardins* par Delille, l'épisode du jeune Otaïtien, amené à Paris par Bougainville, et reconnaissant dans les serres du jardin des Plantes un arbre de son pays; et dans le quatrième chant du poème de l'*Imagination*, ce que le même auteur dit de l'effet produit par l'air appelé *Ranz des vaches* sur les soldats des régiments suisses au service des puissances étrangères, quand ils venaient à l'entendre.

les mêmes idées appartiennent souvent à différents groupes auxquels elles se sont unies, à raison de quelques analogies qu'elles ont avec les uns et avec les autres, suivant le point de vue sous lequel l'esprit les envisage. De là vient que la suite de nos pensées nous conduit quelquefois, en fort peu de temps, d'une idée à une autre, qui semble n'avoir, avec la première, qu'un rapport fort éloigné. Voilà pourquoi, dans la conversation, on est par fois surpris d'entendre l'un des interlocuteurs faire une question, ou avancer une proposition, qui semble n'avoir aucun rapport avec le sujet qu'on y traite. C'est qu'on ne remarque pas, ou que même on ne peut pas deviner la suite de pensées qui l'a amené jusque là. Peut-être cependant la devinerait-on, dans bien des cas, si l'on connaissait parfaitement celui qui fait la question ou la proposition, si l'on savait quelle est sa profession, son caractère, quelles sont ses études ou ses occupations habituelles.

Car, indépendamment des associations d'idées premières et nécessaires, qui composent le fonds de connaissances commun à presque tous les hommes, au moins ceux d'un même pays et d'une même époque, il y a aussi des associations d'idées familières à ceux qui exercent une même profession, qui appartiennent à une même classe dans l'État, aux individus d'une même société. Enfin, il y en a aussi qui sont exclusivement propres à chaque individu, qui

se sont formées dans des circonstances qui lui sont tout-à-fait personnelles.

Ces diverses espèces d'associations peuvent donc se partager en deux classes : l'une, dans laquelle on pourrait faire entrer, d'abord celles qui sont, jusqu'à un certain point, constantes et régulières, qui résultent du développement naturel de nos facultés de tout genre, et produisent, à leur tour, ce fonds de connaissances, de passions, d'affections, de désirs, de craintes et d'espérances commun à presque tous les hommes. Car cet ensemble de conditions, auquel on donne le nom d'*expérience*, est comme le fondement et la cause de la sorte de prévision, ou même de divination, qui préside aux déterminations les plus ordinaires de l'individu et les plus nécessaires à sa conservation.

On pourrait comprendre encore, dans cette même classe, les associations d'idées qui résultent d'un état de société déterminé, et qui, par conséquent, diffèrent prodigieusement par l'effet des circonstances générales propres à chaque État, suivant qu'il est despotique, monarchique, aristocratique, républicain, etc. Et si l'on considère les groupes plus ou moins considérables dans lesquels se partagent les grandes masses des sociétés humaines, nobles et puissants, bourgeois, artisans, professions diverses, corporations, familles, on y reconnaîtra autant de circonstances propres à déterminer, dans les indivi-

dus qui les composent, un fonds d'associations d'idées à peu près le même pour tous, ou qui peut, en effet, avoir pour chacun d'eux les mêmes avantages et les mêmes inconvénients. C'est même à ce fonds d'idées communes ou d'associations d'idées, produites par les causes que je viens d'indiquer, que se rapportent les expressions d'*esprit national*, *esprit de secte*, *de parti*, *de corps*, *de famille*, etc. Sur quoi il est à remarquer que l'intérêt et l'importance des idées, et surtout celle des sentiments qui s'y joignent, va, pour ainsi dire, diminuant à mesure qu'ils se portent sur un moindre nombre d'individus, jusqu'à ce qu'arrivé aux associations d'idées qui produisent dans un homme l'occupation unique et absolue de soi-même, ou l'égoïsme complet, on trouve qu'alors les avantages de ce genre d'associations sont presque nuls, et les inconvénients aussi graves et aussi nombreux qu'ils puissent l'être.

La seconde classe d'associations comprend celles qui, comme je l'ai dit, sont propres à chaque individu, et relatives aux circonstances de sa vie, à sa première éducation, à sa situation personnelle dans le monde, aux liaisons d'amitié ou d'intérêt qu'il a pu y contracter. C'est là surtout ce qui, indépendamment des différences primitives d'organisation ou de tempérament, produit cette variété infinie de nuances qui distinguent les hommes les uns des autres; en sorte qu'il ne peut pas y en avoir deux qui se

ressemblent, sous ce rapport, comme sous tous les autres, et qu'il n'y en a pas un qui puisse être entièrement semblable à lui-même, sous quelque rapport que ce soit, en différents temps. Car les associations d'idées des deux classes que nous venons de parcourir, se modifient sans cesse les unes les autres, bien qu'elles soient susceptibles d'acquérir, par l'habitude, plus de constance et de ténacité.

Locke est le premier écrivain qui ait appelé l'attention des philosophes sur les phénomènes qui dépendent de la liaison des idées, et il observe qu'elle est, dans plusieurs cas, la cause d'une véritable folie *. Condillac remarque qu'en effet on peut attribuer à cette cause les déplorables effets que produit trop souvent la lecture des romans, et celle de certains livres de dévotion, sur les imaginations vives et mobiles **. Hume rapporte les liaisons d'idées aux trois principes suivants : Ressemblance, contiguïté de temps ou de lieu, et causalité ou rapport de la cause à l'effet ***. Mais cette vue, digne sans doute d'un philosophe aussi distingué, aurait pourtant besoin d'être plus approfondie, et surtout développée par un choix d'exemples propres à l'éclairer de plus de lumière. Enfin, M. Dugald-Stewart, celui

* *Essai sur l'entendement*, liv. II, chap. 33.

** *Cours d'étude*, t. IV, *Art de penser*, chap. V.

*** *Essays and treatises*, etc., C., vol. II, essai 3.

des écrivains modernes, qui, à ma connaissance, a traité ce sujet avec le plus d'étendue, et qui a ajouté plusieurs observations judicieuses à celles que l'on avait déja, remarque que l'association des idées agit sur nos opinions spéculatives, 1° en nous faisant confondre, les unes avec les autres, des choses qui, de leur nature, sont différentes, ce qui ne saurait manquer de jeter le trouble dans nos raisonnements sur ces choses-là; 2° en nous faisant faire de fausses applications du principe de prévoyance qui juge de l'avenir par le passé, et sur lequel est fondée toute expérience; 3° en liant entre elles dans notre esprit des opinions erronées avec des vérités certaines, et dont l'importance nous frappe *.

Mais ce sujet, malgré les efforts qu'y ont consacrés les hommes célèbres dont je viens de parler, n'a pas encore été traité, à beaucoup près, avec l'étendue et la méthode qu'il serait à désirer qu'on y eût portée. J'ajouterai à ce que j'en ai dit ici une observation qui me semble propre à faire comprendre l'importance qu'il me paraît avoir, et jusqu'à quel point il est vrai de dire qu'il influe sur toute notre raison et sur toute notre existence. En effet, les liaisons d'idées dont se composent les habitudes ordinaires de notre vie, quand elles viennent à être rompues brusque-

* *Elements of the Philosophy of the human mind*, vol. I, chap. V.

ment, produisent presque toujours, dans l'entendement, un désordre plus ou moins grand. L'ame éprouve alors une secousse violente, qui lui fait perdre, en quelque manière, l'équilibre nécessaire à l'exercice régulier de ses facultés. Ses jugements et ses déterminations n'ont plus de point d'appui assuré, de règle de comparaison fixe, et flottent dans une sorte de vague et d'incertitude, d'où résulte l'impossibilité d'apprécier nettement les rapports les plus immédiats des choses, et, par conséquent, une altération sensible de la raison. Voilà pourquoi, dans les premiers jours de notre révolution, beaucoup de personnes tombèrent dans une véritable aliénation d'esprit. Voilà pourquoi la même chose arrive quelquefois aux hommes précipités tout à coup d'une situation brillante dans l'abjection et dans la misère; et l'on sait assez que la raison de ceux qui passent subitement, au contraire, d'une condition basse ou médiocre, à une grande fortune, et surtout à un grand pouvoir, n'est pas toujours complètement exempte d'altération.

Enfin, les préjugés de toute espèce, les opinions fausses auxquelles certaines personnes tiennent quelquefois d'une manière si obstinée, ne sont, en dernière analyse, que des associations vicieuses d'idées appuyées sur des sentiments également faux, c'est-à-dire condamnés par la saine raison. Car ces deux genres d'associations, idées et sentiments, se tien-

nent, comme toutes les autres parties de notre constitution intellectuelle et morale, par un lien indissoluble, comme je l'ai déja dit plusieurs fois, et comme je le ferai voir dans le chapitre suivant, où j'aurai occasion de faire remarquer cette liaison des idées et des sentiments.

§ 6. Exercice et culture de la Mémoire.

On voit, par tout ce qui précède, comment les associations d'idées sont le mode d'action, ou plutôt le mode d'existence, s'il le faut ainsi dire, le plus important de la mémoire; ce que nous avons déja dit de cette faculté elle-même suffit sans doute pour faire voir combien il est utile de la cultiver de bonne heure, et de lui faire acquérir les qualités qui constituent son plus haut degré de perfection, et qui sont l'étendue, la fidélité et la facilité. C'est dans cette vue que, dès les plus anciens temps, on avait imaginé divers procédés que l'on croyait propres à fixer de longues suites d'idées et des discours tout entiers, de manière que leurs diverses parties, coordonnées entre elles, fussent attachées, en quelque sorte, à un ensemble d'objets, également coordonnés entre eux, et qui étaient autant de signes de ces idées. Comme on se servait communément, pour ce dessein, de la disposition symétrique de quelque édifice public réellement existant, ou imaginaire, dans les

diverses parties duquel on plaçait, en imagination, des statues de Dieux ou de Héros, à la pensée desquelles on attachait les idées ou les mots des discours qu'on voulait retenir, on donna à cette méthode le nom de *lieux* *, ou *lieux communs*, parce que le même système de signes pouvait s'appliquer à des sujets ou à des discours différents.

Nous ne savons pas jusqu'à quel point cette méthode artificielle, dont Cicéron et Quintilien ne nous ont donné que des indications assez vagues et fort incomplètes, fut pratiquée par les plus illustres orateurs de la Grèce et de Rome; il y a même lieu de douter qu'ils en aient fait ordinairement usage. Quintilien lui-même paraît n'en pas faire grand cas; et à la fin du chapitre où il l'a décrite, il indique un moyen de cultiver et de fortifier la mémoire, beaucoup plus utile sans doute et plus naturel que cette méthode imparfaite. « Si l'on « me demande, dit-il, quel est l'art unique et es- « sentiel de la mémoire, c'est *l'exercice* et *l'ap-*

* C'est que le souvenir des sentiments et des idées dont on a été occupé ou des événements dont on a été témoin, s'associe avec tant de force aux lieux qui en ont été le théâtre, qu'en revoyant ces lieux, ou même en s'en retraçant l'image, on ne manque guère de réveiller avec une force particulière toutes les idées qui y sont liées. *Tanta vis admonitionis inest in locis* (dit Cicéron), *ut non sinè causâ ex his memoriæ ducta sit disciplina*. (De Finibus, etc., l. V, c. 1.)

« *plication;* beaucoup apprendre par cœur, beau-
« coup réfléchir, et tous les jours s'il est possible,
« voilà ce qu'il y a de plus efficace *. »

Toutefois il y aurait de la témérité à dire ou à croire qu'il est impossible de trouver quelque procédé qui puisse merveilleusement aider la mémoire; il est même probable qu'une observation attentive des phénomènes de la liaison des idées peut y conduire, et qu'en combinant divers systèmes d'associations, ou les rapprochant par les points qui ont entre eux le plus d'analogie, on pourrait arriver à des résultats très importants, au moins pour différentes parties des connaissances humaines. Mais on peut présumer aussi que les méthodes artificielles fondées sur des systèmes de signes purement arbitraires, n'auront jamais qu'une utilité fort contestable, ou même présenteront plus d'inconvénients que d'avantages.

§ 7. De l'*Imagination.*

J'ai déja indiqué, dans la première section de ce traité **, quel sens j'attache au mot *imagination*, et comment cette faculté peut être considérée comme

* *Si quis tamen unam maximamque à me artem memoriæ quærat,* exercitatio *est et* labor; *multa ediscere, multa cogitare, et (si fieri potest) quotidiè, hoc est potentissimum.* (Quinctil. Instit. orat., l. XI, cap. II.)

** Chap. VIII, § 9; et chap. IX, § 6.

dérivée de la volonté, ou plutôt comme agissant constamment sous son influence. J'ai distingué, dans l'emploi qu'on fait communément de ce mot, les circonstances particulières où il signifie réellement de simples représentations d'objets plus ou moins composés, ou même de systèmes d'objets, produit exclusif de la mémoire, de celles où il exprime la faculté que nous avons de disposer à notre gré de nos associations d'idées, ou de plusieurs de leurs parties, pour en faire des combinaisons dont le nombre et la variété sont inépuisables. C'est là, comme je l'ai dit, ce que signifie le mot imagination, dans son acception la plus ordinaire; et déja l'on entrevoit pourquoi et comment elle passe pour une faculté éminemment créatrice, pourquoi la poésie et les arts semblent être plus spécialement son domaine.

En effet, le poète, le romancier, le peintre, dans leurs compositions, ne font que combiner des groupes d'idées, déja associées dans tous les esprits comme dans le leur, avec d'autres groupes qui n'y sont pas ordinairement liés; ou ils combinent des parties de ces systèmes d'idées les unes avec les autres: et c'est pour cela que leurs productions nous frappent par un air de nouveauté, souvent même de vérité, qui en fait le plus grand charme. Le poète, par exemple, opérant à son gré sur les systèmes d'idées qui nous représentent les divers objets de la nature, les carac-

tères des hommes, les circonstances de la vie, les phénomènes du monde physique, moral ou intellectuel, peut, en dépouillant un objet agréable de tous les accessoires réels qui en diminuent le charme ou l'intérêt, en y ajoutant des accessoires pris d'autres objets agréables de même espèce, offrir ainsi à notre esprit la réunion de tout ce qu'il y a de plus enchanteur et de plus séduisant. Il peut aussi, par le même procédé, nous présenter un assemblage de tout ce qu'il y a de plus effrayant et de plus terrible dans un même genre d'objets. Il peut enfin, par une sorte de magie, dont on voit ici l'un des principaux moyens, faire éprouver à nos cœurs des angoisses réelles pour des maux imaginaires, comme dit Horace, les enflammer, les calmer, les remplir de vaines terreurs *.

J'ai tort pourtant de dire que ces combinaisons, dont j'essaie de dévoiler ici l'artifice, soient le principal moyen du poète ou de l'artiste; ce n'est presque que la partie la plus vulgaire de leur talent, celle qui leur est commune jusqu'à un certain point avec la plupart des autres hommes. Leur grand secret, c'est le goût sûr et délicat qui préside au choix des combinaisons qu'ils ont voulu nous présenter; c'est

* *... meum qui pectus inaniter angit,*
Irritat, mulcet, falsis terroribus implet,
Ut magus.

(Horat. Epist. II, 1, 212.)

ce sentiment exquis du vrai et du beau, cette raison exacte et sévère, tant recommandée par Boileau, qui, par le rapprochement heureux d'idées, en apparence fort éloignées les unes des autres, forme de nouvelles associations, plus justes, plus importantes, et imprime, à la fiction même, un caractère de vérité qui, en éclairant l'esprit, le transporte à la fois de plaisir et d'admiration.

Mais le domaine de l'imagination n'est pas uniquement borné à la poésie, à l'éloquence, et, en général, à ce qu'on appelle les beaux-arts, comme on est communément porté à le croire. Cette faculté est aussi celle dont le génie sait tirer les plus importants services dans les sciences; celle dont l'homme qui se distingue par les plus sublimes vertus, par la plus haute énergie morale, tire les plus précieuses lumières pour la conduite de la vie. Et dans toutes les applications si diverses que l'intelligence humaine en peut faire, elle suit toujours les mêmes procédés, elle agit constamment de la même manière.

Car, si c'est en opérant sur les associations d'idées qui lui représentaient tous les grands tableaux de la nature et des passions, tous les caractères de l'héroïsme, tout l'ensemble des connaissances de son siècle, dans les arts, dans la morale et dans la religion, que le génie d'Homère enfanta l'Iliade : c'est en travaillant de la même manière sur les associations d'idées qui lui représentaient les mouvements des

corps célestes, et en combinant avec elles celles que lui offraient les phénomènes de la pesanteur, que le génie de Newton reconnut le lien qui unissait ces deux ordres d'idées; qu'il démêla dans cette analogie la cause d'où dépendent des faits en apparence si étrangers les uns aux autres; qu'il parvint à découvrir la loi unique qui régit tout le système du monde, toutes les conséquences qui dérivent de cette loi.

C'est également en rapprochant et en combinant les associations d'idées qui lui représentaient les actions des hommes et leur influence sur le bonheur ou sur le malheur des individus et des sociétés, que Socrate commença à démêler les lois qui régissent le monde moral. C'est ainsi qu'il fut, chez les Grecs, le premier qui, comme le dit si bien Cicéron, fit descendre la philosophie du ciel, où s'égaraient ses spéculations ambitieuses, l'introduisit dans nos maisons, la fit présider à nos actions les plus familières, à tous les détails de notre vie, soit publique, soit privée *.

Tels sont les admirables effets de cette faculté que nous avons tous de combiner à volonté nos associations d'idées, et de composer ainsi de nouveaux systèmes, qui peuvent se rapprocher de plus en plus de la vérité, dans les arts, dans les sciences et dans la morale. Mais malheureusement ce n'est pas tou-

* Cicer. *Tuscul.*, l. V, c. IV; *Acad.* l. I, c. IV.

jours là l'usage que nous faisons de notre imagination. Il n'y a même, comme on sait, que très peu d'êtres privilégiés, pour qui cette faculté soit la source d'avantages aussi précieux; elle est, au contraire, chez la plupart des hommes, un principe d'erreurs plus ou moins dangereuses, et quelquefois des plus déplorables égarements.

Sollicitée, comme toutes nos autres facultés, par le besoin que nous éprouvons sans cesse de nous soustraire aux impressions pénibles, ou d'en éprouver d'agréables, notre imagination est trop souvent occupée à satisfaire les plus vulgaires de ces besoins, les plus grossiers de ces appétits. Les mêmes causes qui ont fait naître en nous des associations d'idées fausses, incomplètes, ou vicieuses de quelque manière que ce soit, déterminent souvent, à leur occasion, un travail de l'imagination qui, loin de les rectifier, de les épurer, ne fait qu'en augmenter le vice ou le danger; et de là vient le mal qu'elle produit si fréquemment.

Ainsi, égarée ou séduite par la paresse, par la vanité, par un vain désir de gloire, ou par d'autres passions non moins nuisibles, elle affectionnera de préférence, dans les arts, ces combinaisons faciles et mesquines, auxquelles le faux goût d'une multitude ignorante ne manque guère d'applaudir; dans les sciences, ces théories plus brillantes que solides qui, après avoir fasciné pendant quelques moments

les esprits superficiels, s'évanouissent bientôt sans retour, et ne laissent à leur auteur que mépris et que ridicule; dans la science des mœurs enfin, ces sophismes honteux qui tendent à dégrader la vertu, qui vont jusqu'à justifier ou même à préconiser les attentats les plus odieux. On a donc, avec assez de raison, comparé l'imagination à cette magicienne perfide et dangereuse qu'Homère nous représente dans l'un des plus ingénieux épisodes de l'Odyssée. Circé, en offrant l'appât des plus grossiers plaisirs, transforme en de vils animaux les compagnons d'Ulysse, qui n'ont que des ames faibles et communes, qu'une intelligence bornée et incapable de prévoyance; mais le prudent Roi d'Ithaque, averti par un Dieu, c'est-à-dire éclairé par une raison supérieure, non seulement impose à l'enchanteresse par sa fermeté, il parvient même à obtenir d'elle la délivrance de ses amis; il en tire de sages conseils et d'utiles secours, pour l'accomplissement d'un dessein vertueux.

§ 8. Continuation du même sujet : Effets de l'Imagination sur la conduite ordinaire de la vie.

Les observations précédentes nous ont fait connaître comment l'imagination agit, en quelque sorte, sous l'influence de la volonté, dans les arts et dans les sciences, et quels sont, en général, les avantages et les inconvénients qui peuvent résulter de son

action. Mais la plus légère attention sur nous-mêmes, et sur ce qui se passe incessamment sous nos yeux, peut nous convaincre que cette faculté a une influence directe et constante sur la suite de nos pensées et de nos déterminations, dans presque tout le cours de notre vie, et qu'elle suit entièrement les mêmes procédés que nous venons de décrire dans un genre d'applications où ils sont seulement plus faciles à observer et à constater. Qui ne voit, en effet, que nos besoins, nos désirs, nos passions, et cette alternative continuelle de craintes ou d'espérances qui en sont l'effet ou le résultat nécessaire, donnent à chaque instant lieu à un travail de l'imagination, tout-à-fait semblable à celui dont nous avons offert plusieurs exemples dans l'article précédent? Qui ne voit que ce travail, bien qu'il se fasse avec une rapidité et une facilité telles, qu'il nous est, la plupart du temps, impossible d'avoir conscience des actes de volonté qui l'accompagnent, ne consiste pas moins à choisir et à combiner entre elles des associations d'idées, ou des parties de divers systèmes d'idées associées, de manière à tromper, au moins pour quelques instants, la souffrance réelle qui se joint toujours aux besoins ou aux désirs qui ne sont pas satisfaits? L'expression proverbiale et populaire, *bâtir des châteaux en Espagne*, qui est usitée dans notre langue, représente même, par une métaphore assez appropriée, ce genre de phénomènes de l'en-

tendement, puisqu'elle indique clairement les actes de volonté qui s'y joignent.

Il peut cependant paraître étrange, et presque contradictoire, que la volonté préside à ces combinaisons de l'imagination qui sont un tourment véritable pour celui qui s'y livre, comme il arrive quelquefois aux personnes agitées d'une crainte vive, et presque habituellement à celles qui ont un caractère soupçonneux ou défiant. Mais ce travail de l'imagination est si incontestablement dirigé encore par la volonté, qu'il n'est, en dernier résultat, qu'un effort de la passion qui cherche, en quelque manière, à se justifier aux yeux de la raison, et qui parvient trop souvent, par son énergie prédominante, à triompher d'elle. Que sera-ce dans les occasions où l'imagination et la volonté agissent avec un concert et un accord que rien ne trouble, et où la passion semble avoir droit à l'approbation de la raison même la plus sévère, comme c'est le cas pour l'enthousiasme religieux, politique, ou même philosophique? Car certaines doctrines purement abstraites ont aussi leurs enthousiastes, dont le zèle ardent finit par devenir presque un véritable fanatisme.

Aucun philosophe n'a, ce me semble, mieux décrit les efforts et le pouvoir de l'imagination, n'a présenté un tableau plus vrai des ressources dont elle dispose, que Malebranche, qui a été toute sa vie si complètement dupe de la sienne : « L'imagination

« (dit-il) rend l'esprit esclave de toutes choses. « Elle l'unit au passé, au présent, au futur, aux réa- « lités, aux chimères, aux êtres possibles et à ceux « que Dieu ne peut créer et que l'esprit ne peut com- « prendre. Elle tire de son propre fonds des fantô- « mes terribles, et elle s'en effraie : elle en fait « naître de plaisants, et elle s'en réjouit. Elle change « et détruit la nature de tous les êtres, et forme mille « desseins extravagants, dans le monde qu'elle com- « pose de réalités et de pures chimères *. » Mais en voulant, dans sa *Recherche de la vérité* **, remonter aux causes qui font que les individus diffèrent si prodigieusement les uns des autres par cette faculté, aussi bien que par toutes celles que nous avons déja examinées, le même écrivain s'embarrasse dans de prétendues explications, fondées, en grande partie, sur une physiologie tout-à-fait hypothétique, qui ne font qu'obscurcir les observations plus exactes que lui fournit l'expérience de la vie et du commerce des hommes.

Pourquoi y a-t-il, par exemple, des imaginations vives? pourquoi y en a-t-il de lentes, de faibles, de fortes, etc.? et pourquoi quelques individus ont-ils ce que Malebranche appelle une imagination contagieuse, c'est-à-dire exerçant sur celles des autres

* Malebranche, *Traité de Morale*, Ire part., ch. XII, § 13.

** Livre II, 3e part., chap. I.

hommes une influence si puissante, une si grande séduction, que ceux-ci sont presque dans l'impossibilité de s'y soustraire? Il me semble qu'en observant avec attention tous les phénomènes de cet ordre, on reconnaîtra, en dernier résultat, que la force de l'imagination dépend surtout de la force de la volonté, et celle-ci de l'énergie des sentiments. Voilà pourquoi les hommes qui ont peu de sensibilité ont aussi peu d'imagination, pourquoi ceux qui ont une grande exaltation de sentiments, en quelque genre que ce soit, ont aussi une imagination vive et forte, mais plus particulièrement remarquable dans tout ce qui se rapporte à leur passion dominante, amour, ambition, zèle religieux, zèle patriotique, etc. Quant à l'influence que quelques individus exercent, par la force de leur imagination, sur des multitudes nombreuses, et quelquefois pendant un certain temps sur une partie de leurs contemporains, elle a pour cause, outre l'énergie de leurs sentiments, la prédisposition, s'il le faut ainsi dire, des esprits sur lesquels on agit, et qui partagent, en grande partie, les sentiments ou les opinions dont on les entretient. Il s'y joint encore, dans les réunions nombreuses, le penchant naturel des hommes à l'imitation, et l'effet d'une sorte de sympathie qui s'augmente merveilleusement par la réaction des imaginations les unes sur les autres.

Tous ces phénomènes, au reste, sont si évidem-

ment le produit du sentiment et de ses effets sur la volonté et sur l'imagination, que c'est surtout dans les masses d'hommes ignorants et grossiers qu'on les a vus se manifester d'une manière plus éclatante, et souvent à l'occasion de dogmes ou d'opinions aussi complètement inintelligibles pour ceux qui les soutenaient avec le plus de chaleur, que pour ceux qu'ils entreprenaient de persuader et de convaincre. On ne peut donc se faire des idées exactes de l'ensemble et de la prodigieuse variété des déterminations produites par la volonté et par ses divers modes, qu'en remontant aux causes qui agissent immédiatement et directement sur elle, comme nous le ferons voir dans les chapitres suivants.

CHAPITRE II.

Des Sentiments et des Passions.

§ 1. Nature et effets des Sentiments.

Notre sensibilité, au moyen des modifications variées à l'infini dont elle est susceptible, établit entre nous et tous les objets de l'univers, dont il nous est possible d'avoir quelque connaissance, diverses sortes de relations, qui nous en révèlent certaines qualités. Ces modifications de la sensibilité, qui se

joignent à tous les faits de la conscience, comme on l'a fait voir dans la première section de ce traité *, quelle que soit la variété de leurs nuances ou des impressions diverses que l'ame reçoit des objets, peuvent se réduire à deux classes générales, essentiellement distinctes et opposées, le *plaisir* et la *douleur*. Ce sont là les deux puissances tutélaires et conservatrices de la vie de l'homme et, en général, de celle des êtres animés; les garants et, en quelque sorte, les moyens de la perpétuité des espèces, jusqu'à ce qu'il plaise à celui qui les a créées et qui les conserve, de changer les lois auxquelles la nature est à présent soumise.

Outre les sentiments qui se joignent à toutes les sensations, soit internes, soit externes, et qui peuvent, comme elles, se rapporter aux divers organes ou à différentes parties de l'organisation physique, (qui du moins, en nous donnant la perception de ces organes, nous les font connaître comme le lieu ou le siége présumé de la cause quelconque qui produit ces sentiments), il y en a un très grand nombre d'autres, qui ne peuvent se rapporter à aucun organe, ni à aucune partie déterminée de l'organisation. Ils s'adressent uniquement à l'ame, ou au principe, quel qu'il soit, de la conscience et de la sensibilité. Tels sont les sentiments de joie ou de tristesse que

* Chap. I, § 12, et chap. II, § 6.

nous fait éprouver l'aspect d'une contrée couverte de riches productions, et variée par mille accidents pittoresques, ou, au contraire, celui d'un pays stérile et monotone; tels sont encore les sentiments qui naissent de l'exercice, tantôt facile et tantôt pénible, de nos facultés intellectuelles, ou ceux qui naissent de nos rapports de tout genre avec les autres hommes.

§ 2. Trois espèces ou classes de Sentiments.

Ainsi les sentiments, agréables ou désagréables, (plaisir ou peine), qui peuvent incessamment affecter notre ame, se divisent naturellement en trois classes principales et assez sensiblement distinctes. Il faut donc considérer : 1° ceux qui ont lieu à l'occasion de tout ce qui affecte, d'une manière directe et immédiate, quelque organe ou quelque partie de l'organisation; et, par cette raison, on peut les appeler sentiments *physiques* ou *organiques;* 2° ceux qui sont exclusivement produits par les actes ou opérations de l'intelligence, qui résultent de l'activité de la pensée, des combinaisons ou des conceptions purement abstraites de l'entendement, et on peut leur donner le nom de sentiments *intellectuels;* 3° enfin ceux qui résultent de l'infinie variété et de la prodigieuse multiplicité de nos rapports avec nos semblables, ou qui sont le produit de notre nature

sociable, et ce sont ceux-là que l'on désigne plus spécialement par le nom de sentiments *moraux*.

Mais, en adoptant cette triple division, qui peut nous être utile pour mieux apprécier, ou pour décrire avec plus de précision, des phénomènes extrêmement délicats et toujours fort compliqués, nous ne devons pas perdre de vue, qu'elle n'est qu'un moyen artificiel de fixer, pour quelques instants, dans notre pensée, des faits essentiellement fugitifs. Nous ne devons y voir qu'un procédé analytique, dont la valeur est purement conditionnelle et relative à la faiblesse ou à l'impuissance de notre esprit, sans cesse obligé de morceler, s'il le faut ainsi dire, les objets de sa contemplation, pour pouvoir les embrasser d'une vue nette et assurée.

Aussi, les trois classes de sentiments, ou les trois sortes de plaisirs et de peines, que nous venons de distinguer par des caractères propres à les faire reconnaître, se modifient-elles constamment les unes les autres. Car, si l'homme seul semble être susceptible d'éprouver des sentiments intellectuels et moraux, tandis que les autres espèces d'êtres animés ne paraissent pouvoir éprouver que ceux que nous avons appelés physiques ou organiques, cependant on observe dans les animaux quelque chose d'analogue aux sentiments des deux autres classes. On peut du moins reconnaître dans plusieurs de leurs habitudes, de leurs déterminations et de leurs actions,

la disposition à des sentiments d'un ordre plus élevé. D'un autre côté, les facultés qui, dans l'homme, donnent lieu au développement complet des sentiments qu'on appelle intellectuels et moraux, constituant pour lui, à l'égard des animaux, une différence de nature impossible à méconnaître, modifient tellement en lui les sentiments du premier ordre, ou les sentiments physiques, qu'ils ne peuvent plus être et ne sont réellement plus les mêmes que dans les animaux.

§ 3. Sentiments *physiques* ou *organiques*; Passions qui en naissent.

La plupart des sentiments de cet ordre se manifestent dès les premiers moments de l'existence, et ne cessent de se reproduire que quand la vie elle-même est éteinte. Ce sont pareillement ceux qui, dans certains cas, ont le plus de violence ou d'énergie, au moins momentanée; et par-là ils semblent manifester avec évidence la fin pour laquelle ils ont été donnés à l'homme et aux animaux; je veux dire la conservation des individus et la perpétuité des espèces. La faim, la soif, la lassitude (c'est-à-dire le besoin de repos ou de mouvement), l'attrait réciproque qui rapproche les individus de différent sexe dans une même espèce, la colère ou l'irritation soudaine que presque tous éprouvent chaque fois qu'il

s'agit de repousser un mal ou un danger dont ils sont menacés par quelque être animé, de même ou de différente espèce, pour peu que les forces soient à peu près égales de part et d'autre ; le même sentiment, manifesté avec encore plus d'énergie par les animaux d'un grand nombre d'espèces, pour la défense de leurs petits : tout cet ensemble de phénomènes nous révèle hautement la loi de conservation au maintien de laquelle il a été approprié par une cause souverainement puissante et intelligente.

Divers degrés de souffrance toujours croissants, (malaise, désir, besoin,) déterminent la suite d'actions par lesquelles l'homme parvient à s'en affranchir, et qui font succéder à la douleur des sentiments de plaisir plus ou moins vifs, selon la nature et les qualités des objets ou des êtres qui en sont la cause ou l'occasion. Mais j'ai indiqué précédemment * de quelle manière ce genre de circonstances sollicite et met en action les diverses facultés de son entendement. La connaissance que l'homme acquiert ainsi des objets propres à lui procurer ces divers genres de plaisir, les mots qui lui servent à en fixer dans sa mémoire les circonstances et les détails, lui en rendent aussi les fréquents retours plus désirables; en sorte qu'ils finissent quelquefois par occuper presque

* Sect. I, chap. IX, § 3 et suiv.

exclusivement son esprit, ou par en devenir la pensée la plus constante et la plus habituelle.

C'est cet état de l'ame, que l'on désigne par le nom de *passion;* car ce mot exprime comme on sait un sentiment très vif et très exalté, un desir ardent, un besoin importun, qui s'irrite, en quelque manière, par les occasions qu'il a de se satisfaire, et souvent aussi par les obstacles qu'il rencontre, quand ils ne sont pas reconnus pour entièrement insurmontables. En un mot, la passion est un état de véritable souffrance, comme l'indique le nom lui-même, pris dans son acception primitive*.

Les passions qui naissent des sentiments physiques sont donc celles qui ont pour objet les plaisirs des sens, comme la gourmandise, l'ivrognerie, et tous les genres de débauche. De cette source naît aussi la crainte excessive de tout ce qui peut affecter

* Le mot *passio*, traduction littérale du mot grec πάθος, n'a été employé par les écrivains latins, qu'à l'époque de la décadence de la langue et de la littérature latine. Cicéron, suivant la doctrine des Stoïciens, qui regardaient les passions comme des maladies de l'âme, emploie ordinairement, pour exprimer cette idée, les mots *perturbatio* ou *ægritudo animi*, c'est-à-dire désordre et malaise de l'esprit, toujours accompagné de quelque souffrance, comme il le remarque expressément: *propriè ut* ægrotatio *in corpore, sic* ægritudo *in animo, nomen habet non sejunctum à dolore*. Tusculan., l. III, c. 10.

douloureusement nos organes, et, par conséquent, la recherche minutieuse et continuelle de tous les moyens de se soustraire aux impressions pénibles ou désagréables. De là résultent les habitudes de mollesse, de nonchalance et de paresse, la poltronnerie, la lâcheté, dont l'effet ordinaire est de rendre plus graves les dangers ou les maux que l'on croit éviter. C'est ce qui arrive à ceux qui, pour n'avoir pas le courage de supporter une douleur momentanée, s'exposent à perdre la vie dans des souffrances prolongées et beaucoup plus cruelles.

Aussi l'on peut remarquer que tous les termes par lesquels nous exprimons les passions de cet ordre, emportent avec eux une idée défavorable; que l'action continuelle des causes qui peuvent les faire naître, influe, en général, d'une manière plutôt nuisible qu'avantageuse sur les déterminations produites par les sentiments des deux autres ordres. Enfin, l'effet direct des sentiments physiques étant de concentrer dans le moi les idées et les affections qu'ils font naître, ils tendent par ce moyen à limiter et à resserrer d'autant plus la sphère de tous les autres genres d'affections et d'idées.

C'est sans doute faute d'avoir nettement aperçu la différence essentielle qui caractérise nos divers sentiments et d'en avoir tenu compte, comme il était nécessaire, que plusieurs philosophes, anciens et modernes, ont employé, dans les sujets de morale,

un langage qui a toujours choqué les esprits faciles à alarmer sur les conséquences de toute doctrine où ils croient entrevoir quelque tendance vers le matérialisme. Helvétius, par exemple, en affectant de rapporter à ce qu'il appelle *sensibilité physique* le développement des talents les plus éclatants, les actes du dévouement le plus généreux et de la plus sublime vertu, excita, comme on sait, un scandale presque universel. Il faut l'avouer, son système, sous ce rapport, est entièrement contraire à la vérité des faits : la conduite même de l'auteur, dans presque toutes les habitudes de sa vie, en fut la réfutation la plus éclatante. On lui prodigua les injures, on le persécuta avec une sorte de fureur: sans doute il eût été plus raisonnable de prouver que sa doctrine était fausse, en rendant hommage aux vertus qui honoraient son caractère.

Mais, quels que soient les inconvénients de la prédominance des sentiments physiques sur le système de nos actions et de nos habitudes, et quoique nous devions, par conséquent, nous appliquer sans cesse à combattre les fâcheux effets de leur constante influence, il serait presque aussi insensé de prétendre s'en affranchir entièrement, que de s'y abandonner sans réserve. L'apathie des stoïciens, et l'ascétisme des fanatiques de toutes les religions, peuvent également conduire à une incurable démence ou à une stupide imbécillité, de même que

l'excès des voluptés n'est que trop souvent cause de la plus honteuse dégradation morale, d'une véritable folie, ou des plus cruelles souffrances.

§ 4. Sentiments *intellectuels* et Passions auxquelles ils donnent lieu.

Qu'il y ait des peines et des plaisirs purement intellectuels, c'est ce dont il est impossible de douter, pour peu que l'on veuille faire attention aux circonstances fréquentes où ces sentiments se manifestent de la manière la plus évidente. La joie que cause aux enfants, et aux hommes même les plus ignorants, la vue de quelque objet nouveau ou inconnu, ou la découverte de quelque qualité ou propriété nouvelle, dans ceux qu'ils connaissaient déja, est bien certainement un sentiment qui appartient uniquement à l'intelligence. L'esprit d'invention, sollicité par le besoin, donne lieu à une suite d'opérations de l'entendement, qui toutes sont accompagnées de sentiments agréables à différents degrés. Depuis le moment où il commence à s'exercer, et trompe déja, en quelque manière, par l'espérance du succès, la peine qui naît du besoin, jusqu'à celui où il est parvenu à trouver le moyen de le satisfaire, l'esprit de l'homme éprouve quelquefois une suite de plaisirs très vifs. La surprise, l'étonnement, l'admiration, sont aussi des sentiments qui s'adressent uniquement à son intelligence: les deux pre-

miers sont tantôt agréables et tantôt pénibles, mais le dernier est toujours accompagné d'une vive satisfaction; et tous ils peuvent donner lieu à un travail de l'esprit, qui, la plupart du temps, est une source de jouissances aussi vives que pures. Platon et Aristote attribuent même à cette cause l'origine et les progrès de la philosophie *.

Enfin, les passions qui naissent des sentiments intellectuels, la curiosité, le désir des connaissances, ou l'amour de la science, ont souvent, comme on sait, une vivacité et une énergie qui les rend capables de triompher des sentiments et des passions purement physiques. Qui ne connaît les privations pénibles, les souffrances presque incroyables, qu'ont souvent endurées des hommes avides de s'instruire, les dangers qu'ils ont quelquefois bravés? Qui ne sait enfin que la science, comme la religion, a eu ses nombreux martyrs?

Cependant, les jouissances et les passions de cette espèce, considérées en elles-mêmes, et abstraction faite du désir de la célébrité et de la gloire, du principe d'émulation et de quelques autres sentiments qui s'y joignent assez ordinairement, ont pour caractère, comme les plaisirs et les peines de la classe précédente, de concentrer en lui-même les idées et les affections de l'individu qui les éprouve. Mais, si

* Voyez les *Essais philosophiques* d'Adam Smith, tom. I, pag. 138 et suivantes de la traduction française.

elles l'isolent, en quelque sorte, de la société et des intérêts de ses semblables, elles ont d'ailleurs une influence extrêmement utile sur les destinées de l'humanité, en contribuant à l'avancement des sciences et des arts, à la découverte et à la propagation des plus importantes vérités, et au perfectionnement de la raison. Il faut observer néanmoins que les sentiments intellectuels ne peuvent avoir cette importance et ces précieux résultats que dans un état de civilisation déja assez avancée, et dans des sociétés qui ont été, pendant plusieurs siècles, modifiées par les sentiments de la troisième classe qui nous reste à examiner. Celle-ci, à cause de l'influence constante et prédominante qu'elle exerce elle-même sur tout l'ensemble de notre faculté de sentir, demande à être étudiée avec plus d'attention et traitée avec plus de détails.

§ 5. Sentiments *moraux*.

Nous donnons le nom de *sentiments moraux* à ces affections plus ou moins vives de joie ou de tristesse, de contentement ou de chagrin, que nous éprouvons à l'occasion des rapports de tout genre que nous pouvons avoir avec les autres hommes. Ce sont des *sentiments*, puisque ce sont incontestablement des plaisirs et des peines; quant à l'épithète par laquelle on les caractérise, elle indique à la fois leurs causes les plus générales, et les effets qui en

résultent le plus ordinairement. Car le mot *mœurs*, d'où nous avons fait l'adjectif *moral*, signifie, suivant sa valeur étymologique, *habitudes*, c'est-à-dire dispositions, soit naturelles, soit acquises, dont l'effet est de rendre facile et presque involontaire la fréquente répétition de certains actes. Or, les sentiments moraux sont, en grande partie, la cause ou le produit des habitudes *. On aurait pu leur donner aussi le nom de sentiments *sociaux*, comme étant le produit de la nature sociale de l'homme, ou peut-être même la constituant tout entière.

Quoi qu'il en soit, il est facile de voir que les sentiments de cet ordre doivent se former et se développer en même temps, et, en grande partie, par l'influence des mêmes causes que les associations d'idées dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. C'est-à-dire que tous les systèmes d'idées re-

* C'est sous ce point de vue, que les Grecs avaient envisagé ce sujet, comme le remarque Cicéron : « Parce qu'elle « se rapporte aux *mœurs* (dit-il), que les Grecs nomment « ἦθος, nous appelons ordinairement cette partie de la « philosophie *Étude ou Science des mœurs* ; mais il est « assez convenable de lui donner le nom de *morale*, et « d'enrichir ainsi la langue latine d'un terme de plus. » *Quia pertinet ad mores*, *quod* ἦθος *illi vocant*, *nos eam partem philosophiæ* de moribus *appellare solemus : sed decet augentem linguam latinam nominare* moralem.

(Cicer. *De Fato*, c. I.)

latives à notre existence comme membres d'une famille, d'une corporation, d'une cité, d'un état, ou même comme hommes, tous ceux qui peuvent se former dans notre esprit, par l'effet des relations plus ou moins habituelles de tout genre que nous pouvons avoir avec nos semblables, étant nécessairement accompagnés de sentiments agréables ou pénibles, de diverses espèces et à différents degrés, c'est là précisément ce qui compose la classe entière des sentiments moraux. Ainsi, elle embrasse, comme il est facile de le voir, presque toute l'existence de l'homme.

Car, en même temps que nous sommes affectés par cette sorte de sentiments, nous ne laissons pas pour cela d'être susceptibles d'éprouver ceux des deux espèces qui viennent d'être décrites; et, ces trois sortes d'impressions étant, au contraire, toujours simultanées, quoique nous ne puissions avoir, à chaque instant, conscience, que de celles dont l'action est prédominante, il n'est pas moins facile d'entrevoir dès lors combien les sentiments moraux peuvent être modifiés, dans un grand nombre de circonstances, par les sentiments soit physiques, soit intellectuels, et combien ils peuvent, à leur tour, modifier ceux-ci. Les sentiments intellectuels, par exemple, doivent évidemment à l'état de société toute leur importance et leur plus haut degré d'intérêt, puisque c'est surtout dans les pays et chez les

peuples les plus avancés dans la civilisation qu'on en peut observer tout le développement, tandis qu'ils sont presque nuls chez les peuples sauvages. D'un autre côté, ils contribuent, à certains égards, à renfermer les sentiments physiques dans les bornes que leur prescrit la raison, et ils leur ôtent cette tendance purement animale, s'il le faut ainsi dire, qui est leur caractère propre, puisque c'est par eux surtout que l'homme se rapproche le plus des espèces inférieures de la création.

Nous nous proposons, dans le chapitre suivant, de remonter au principe général qui peut, suivant nous, être considéré comme la cause de tout cet ensemble de sentiments, ou comme le fait dominant de l'existence de l'homme envisagée sous ce rapport.

CHAPITRE III.

De la Sympathie considérée comme cause des sentiments moraux, et des passions qui naissent de cette source.

§ 1. De la Sympathie en général.

On entend par le mot *sympathie*, pris dans son acception la plus étendue, l'inclination ou la ten-

dance qui porte un être sensible vers quelque être de même ou de différente espèce que lui.

Il est évident, par cette définition même, que la sympathie est un mode particulier de notre sensibilité; mais, pour que le penchant dont je viens de parler puisse exister, il faut que l'être ou l'objet qui nous l'inspire fasse sur nous des impressions de plaisir ou des impressions agréables : l'espèce de repoussement ou d'aversion que nous font éprouver, au contraire, certains êtres ou certains objets, s'appelle *antipathie*.

Dans la perception que nous avons des objets même inanimés et de leurs qualités diverses, nous pouvons remarquer qu'il y a plusieurs de ces qualités qui nous font attacher du prix et de l'intérêt à la possession ou seulement à la contemplation d'un grand nombre de ces objets. Nous les aimons, en quelque sorte, à cause du plaisir que nous font leurs qualités : nous éprouvons quelque peine quand nous les voyons détruits violemment, ou seulement dépérir par l'effet même de leur durée. Là commence donc pour nous une sorte de sympathie avec les objets même inanimés de la nature : et les poètes n'ont pas manqué de saisir ce trait particulier de notre manière d'être affectés par cette cause, lorsqu'ils ont comparé un guerrier mourant dans tout l'éclat de sa jeunesse, à une fleur des champs que le soc de la charrue a coupée, et qui se flétrit bien-

tôt, ou à un pavot fléchissant sous le poids de la pluie dont sa tête est chargée *.

Au reste, les sympathies et les antipathies naturelles que l'on peut observer dans les animaux de toute espèce, aussi bien que dans l'homme, ont leur principe dans l'instinct, qui, étant une modification essentielle de la sensibilité propre à chaque espèce, et un fait primitif de son existence, échappe, par conséquent, à tous nos moyens d'analyse.

La sympathie morale, que nous allons considérer, a donc en nous un principe du même genre, et que l'on ne doit pas davantage chercher à expliquer. Mais, à mesure qu'elle se développe avec toutes nos autres facultés, elle s'éloigne plus sensiblement de ce caractère instinctif qu'elle avait d'abord; les faits qu'elle présente se rapprochent de plus en plus des idées purement intellectuelles qui sont dues à nos autres facultés. Par ce moyen, elle devient plus susceptible de se prêter à l'application des procédés que nous employons dans les sujets ordinaires de nos recherches, et dès lors aussi on peut en classer avec plus de précision les phénomènes, et en déterminer, jusqu'à un certain point, les lois.

* *Purpureus veluti cùm flos succisus aratro*
Languescit moriens, lassove papavera collo
Demisere caput, pluviâ cùm forte gravantur.
(Virg. *Æneid.*, lib. IX, v. 435.)

§ 2. De la Sympathie morale : origine du sentiment de *l'humanité.*

On entend plus spécialement par l'expression de *sympathie morale* (et c'est le sens que nous donnerons désormais au mot sympathie), cette disposition instinctive, et, pour ainsi dire, innée dans l'homme, en vertu de laquelle il est plus ou moins affecté de la douleur ou de la joie de ses semblables, et souffre ou jouit, en quelque manière, des peines ou des plaisirs dont il est témoin. L'expression vive et animée de ces sentiments opposés, en se manifestant sur les traits et dans tous les mouvements d'un homme qui en est fortement ému, suffit souvent pour produire des effets à peu près semblables sur celui qui le contemple*. C'est même de cette condition, ou de cette affection primitive et constante de la nature humaine, que la faculté générale dont nous parlons tire son nom **; elle semble desti-

* *Ut ridentibus arrident, ità flentibus adflent*
Humani vultus.
(HORAT. *De Art. poet.*)

** Le mot *compassio*, qui ne se trouve que dans les auteurs latins des siècles de la décadence, est la traduction littérale du mot grec συμπάθεια (*sympathie*) : l'un et l'autre signifient une manière d'être affecté, commune à deux ou à plusieurs individus. Cicéron, ne trouvant pas dans la

née principalement à adoucir, dans les rapports nécessaires et si multipliés des hommes entre eux, ce que les sentiments et les besoins purement personnels pourraient avoir de trop âpre et de trop violent.

La sympathie est donc en nous la cause de ce sentiment général d'*humanité*, qui tend à garantir l'homme des maux ou des souffrances qu'il peut avoir à craindre de ses semblables, c'est-à-dire de celles qui, pour le nombre et l'intensité, sont souvent les plus cruelles et les plus redoutables. On peut dire aussi qu'en nous rendant généralement très pénible le spectacle de la souffrance, même dans les animaux, la nature semble avoir voulu que l'homme étendît jusqu'aux créatures d'un ordre inférieur cet instinct de répugnance à causer de la douleur, dont elle a fait une des conditions de notre sensibilité, et comme la première loi de notre constitution morale.

La pitié ou la compassion que nous éprouvons pour les infortunes de tout genre dont nous avons occasion d'être témoins, et même pour celles qui ne nous sont connues que par le récit que l'on nous en

langue des Romains d'expression directe pour rendre cette idée, a recours, dans ses lettres et dans ses traités philosophiques, au mot grec lui-même : *cognoscet* suam illam in meo dolore *συμπάθειαν*, *neque tum mihi obscuram, neque post ingratam fuisse.*

(Cicer. *Ad Attic.*, l. IV, epist. 15.)

fait, l'indulgence pour les torts qu'on peut avoir à notre égard, la clémence dont l'homme qui dispose d'un grand pouvoir peut user envers celui qui l'a offensé *, ne sont que des nuances ou des modes du sentiment de l'humanité. Celui qui, par ses actions et par sa conduite, se montre étranger à ce sentiment, semble donc renier sa propre nature; il semble se déclarer lui-même hors la loi de l'humanité, puisqu'il la méconnaît et la brave autant qu'il est en lui.

§ 3. Sentiment de l'*égalité*.

La sympathie, en apprenant à chacun de nous à se considérer, en quelque sorte, lui-même dans les autres hommes, à voir en eux des êtres qui sont non seulement ses semblables, mais ses égaux à bien des égards, lui apprend en même temps, et par la même raison, à concevoir qu'ils peuvent et qu'ils doivent même, à leur tour, se considérer en lui, voir en lui leur semblable et leur égal, sous bien des rap-

* Les mots *miséricorde* et *miséricordieux*, dont on se servait anciennement pour désigner les actes de simple humanité faits par un prince, ou quelquefois par un seigneur féodal, ne se disent plus qu'en parlant de Dieu et de ses attributs. Il en sera probablement de même, un peu plus tard, du mot *clémence*, et, en général, des expressions qui s'appliquent à l'exercice d'un pouvoir sur-humain ou absolu, dans les sociétés humaines.

ports. Or, tel est le fondement ou la cause du sentiment que chacun de nous acquiert très promptement de l'existence d'une sorte d'*égalité* entre les hommes, sentiment qui donne presque immédiatement naissance à ceux de *droit* et de *devoir*.

Sans doute, il n'y a point, à parler rigoureusement, d'égalité possible entre deux individus de l'espèce humaine, soit sous le rapport des forces physiques, soit sous celui des facultés morales ou intellectuelles : leurs degrés varient à l'infini d'un individu à un autre, mais leur nature est la même dans tous. Or c'est cette égalité de nature dont je dis que le sentiment ne saurait jamais s'effacer entièrement, même lorsque l'abus de la force nous contraint à le dissimuler, même chez ces hommes parvenus au dernier degré d'abjection, qui, de leur propre mouvement, de leur plein consentement, semblent s'être voués à une servitude ignominieuse.

§ 4. Remords de la Conscience.

Mais ce sentiment de l'égalité n'existe pas moins dans l'homme violent et emporté par ses passions égoïstes et fougueuses, que dans celui qu'il outrage et dont il opprime la faiblesse. Car il ne dépend pas de nous d'étouffer entièrement un sentiment dont le Créateur a voulu faire l'une des conditions de notre existence. On peut l'affaiblir ou l'obscurcir, on peut

le surmonter ou le vaincre, on ne saurait jamais l'anéantir. La sympathie, ainsi modifiée, telle est donc la voix qui crie au fond du cœur de l'homme injuste ou cruel : « En violant, dans ton semblable, la loi sacrée de l'égalité, c'est toi-même que tu outrages ; en méconnaissant ses droits, tu détruis, autant qu'il est en toi, tes propres droits. » Telle est, en un mot, l'origine ou la cause de ce qu'en morale on appelle reproche ou *remords* de la conscience ; ce n'est, en effet, que la peine naturelle de la sympathie violée.

Car, s'il arrive quelquefois qu'un ennemi furieux, et aveuglé par la colère, se blesse lui-même en voulant blesser ou tuer son adversaire, il arrive toujours que l'homme qui fait à son semblable un mal véritable, et non mérité, en souffre plus ou moins lui-même. Il ne peut agir ainsi sans produire une impression pénible sur cette partie de sa constitution morale qui semble destinée à prévenir le mal que nous serions tentés de faire à d'autres, et celui qu'ils pourraient nous faire à leur tour.

Mais cette loi de la sympathie, à laquelle tout être humain naît et demeure assujetti, parce qu'elle dérive d'un fait universel et incontestable de sa nature, comment arrive-t-il qu'elle soit si souvent transgressée ou presque entièrement méconnue, malgré la sanction non moins indubitable qu'elle reçoit de cette même nature dans le sentiment du remords, quand on la transgresse, et dans celui d'un bonheur fort

supérieur à tout ce qu'il nous est permis de désirer ou d'espérer, quand on l'observe religieusement? Cette question importante doit trouver sa solution, comme toutes celles du même genre, dans l'observation attentive des faits, ainsi que l'on pourra le voir par ceux dont il nous reste à tracer une esquisse rapide.

§ 5. Deux points de vue sous lesquels il est nécessaire de considérer la Sympathie morale.

Remarquons d'abord qu'il n'y a point d'homme qui n'éprouve à un degré tantôt plus grand, tantôt moindre, des sentiments de sympathie pour d'autres personnes, et qui n'ait été et ne soit lui-même l'objet d'une sympathie plus ou moins vive de la part des autres. Or, il est évident que ces deux états, par rapport au même genre de sentiments, étant essentiellement différents, doivent exercer, chacun de sa part, une influence aussi fort différente sur notre manière d'être, et, en général, sur toutes nos déterminations. Sans doute nous avons tous besoin d'obtenir, jusqu'à un certain point, l'affection et la bienveillance de ceux avec qui nous avons des rapports nécessaires ou fréquents; mais nous avons presque également besoin d'éprouver de la bienveillance ou de la sympathie, au moins pour quelques personnes. Celui à qui tous les hommes

qu'il connaît ou qu'il a pu connaître seraient devenus complètement indifférents, serait sans doute extrêmement malheureux, si même l'existence est possible, à cette condition, pour des êtres constitués comme nous le sommes. Mais, s'il y a des individus chez lesquels le besoin de la sympathie pour les autres est prédominant, il en est aussi chez lesquels prédomine, au contraire, le besoin d'être l'objet de la sympathie des autres hommes; quoiqu'à vrai dire, chez presque tous, l'un et l'autre de ces besoins ont tantôt plus et tantôt moins d'énergie, selon les circonstances ou les personnes qui y donnent occasion.

Quoi qu'il en soit, dans l'examen que je vais faire des effets et des résultats de notre sympathie pour les autres, et de la sympathie dont nous sommes l'objet, j'appellerai *sentiments sympathiques* ceux qui naissent de la première cause, et *sentiments personnels*, ceux qui naissent de la seconde. Non que les uns et les autres ne soient, sous un certain point de vue, également personnels, puisqu'ils sont également ceux d'une même personne, mais leur tendance et leur origine sont tellement distinctes, qu'il est impossible de les confondre.

Au reste, je dois avertir qu'à cet égard, comme au sujet des facultés diverses dont j'ai parlé précédemment, je me borne à des indications fort générales. Ce sont, pour ainsi dire, les grands et

principaux ressorts de ce merveilleux mécanisme, que je suis forcé d'isoler et de décrire, chacun à part, pour en faire connaître sommairement la forme, en quelque manière, et les fonctions les plus importantes. Mais ils n'agissent jamais seuls; ce n'est qu'en se les représentant tous en action qu'on pourra mieux apprécier la part de chacun d'eux dans l'effet général, en embrasser d'une seule vue l'ensemble et les détails. Ainsi l'association des idées, l'imagination et les habitudes influent prodigieusement sur les sympathies que nous éprouvons et sur l'effet de celles dont nous sommes l'objet; ces formes diverses de la volonté modifient d'une infinité de manières cette double cause de sentiments, et réciproquement elles en reçoivent des modifications très variées. Tant il est vrai que tout, dans la nature, est lié comme par une chaîne indissoluble, et que nos idées ou nos connaissances ne peuvent être l'image fidèle des phénomènes de l'univers (au moins de ce qu'il nous est permis d'en connaître) qu'autant qu'elles se lient elles-mêmes et se pénètrent, s'il le faut ainsi dire, les unes les autres, comme les actions diverses des forces de la nature qu'elles doivent nous représenter.

§ 6. Effets de la Prédominance des sentiments sympathiques sur les sentiments personnels; passions que l'on peut rapporter à cette cause.

La sympathie que nous éprouvons pour les autres

est ordinairement produite par le plaisir que nous font ressentir certaines qualités physiques, morales ou intellectuelles, que nous remarquons en eux, ou dont nous supposons qu'ils sont doués; elle naît aussi à l'occasion du bien qu'ils peuvent nous faire, ou du mal dont ils peuvent nous affranchir.

Les premières sympathies qui se manifestent en nous sont celles que nous inspirent nos parents, leurs amis, les compagnons et les instituteurs de notre enfance et de notre jeunesse, pour peu que ceux-ci soient éclairés et bienveillants. En général, les qualités, les manières d'être ou d'agir des autres hommes, qui font sur nous des impressions agréables, sont les causes d'un nombre considérable de sentiments sympathiques, qui n'ont pas tous été désignés, à beaucoup près, par des noms particuliers, mais dont les nuances les plus remarquables sont néanmoins exprimées, dans toutes les langues perfectionnées, par des termes exprès. Ainsi les mots *intérêt*, *considération*, *estime*, *respect*, *vénération*, sont employés, dans notre langue, à marquer les divers degrés du sentiment général de bienveillance produit par différents ordres et divers degrés de qualités que nous observons dans les personnes avec qui nous avons des rapports fréquents ou directs.

Il suffit de quelques qualités, peut-être frivoles, qui nous auront frappés dans une personne, de

quelques relations fugitives et passagères, mais agréables, que nous aurons eues avec elle, pour exciter notre intérêt * en sa faveur. Des relations plus suivies, l'observation de qualités d'un ordre plus relevé, dans un homme que son âge, sa profession ou ses emplois placent dans une condition égale ou supérieure à la nôtre, nous inspirent pour lui de la considération ; mais nous n'accordons notre estime qu'à des qualités solides et peu communes dont la réalité ne saurait être contestée. L'exercice constant des vertus d'un ordre encore supérieur peut seul nous commander le respect ; enfin, ce n'est que pour l'homme doué de la plus rare et de la plus sublime vertu, pour celui qui contribue au bonheur ou à la gloire du siècle et du pays qui l'ont vu naître, que nous avons, à proprement parler, de la vénération. Il faut pourtant remarquer que ces nuances des sentiments sympathiques ne sont pas tellement distinctes, qu'elles doivent ou puissent s'exclure réciproquement. Ainsi, il n'est guère possible qu'on ait un véritable intérêt pour quelqu'un qui ne mé-

* Il est peut-être inutile de faire observer que je me sers ici des mots *intérêt*, *estime*, *considération*, *respect*, comme exprimant des sentiments que nous éprouvons réellement. On sent assez qu'il ne peut entrer dans le dessein que j'ai en vue, de prendre ces termes dans le sens très équivoque, et souvent tout à fait illusoire, qu'ils ont dans les formules de pure politesse.

riterait aucune considération, ou que l'on ait un sentiment de considération réelle pour quelqu'un qui ne serait digne de respect sous aucun rapport.

Ces divers degrés de sympathie supposent nécessairement des degrés correspondants d'affection bienveillante : c'est-à-dire qu'ils font désirer avec une sorte d'empressement ou d'ardeur à celui qui les éprouve, la satisfaction ou le bonheur de ceux qui en sont l'objet; qu'ils lui inspirent, à proportion de leur vivacité, une tendance et une disposition presque involontaire à contribuer, s'il lui était possible, à leur bonheur, à éloigner d'eux la souffrance ou l'infortune.

Nous pouvons éprouver aussi de l'admiration et de l'enthousiasme, qui sont des sentiments sympathiques très exaltés, non seulement pour les hommes en qui nous reconnaissons des qualités morales d'un ordre supérieur, mais aussi pour ceux qui se distinguent par de rares talents dans les lettres, dans les arts et dans les sciences, par d'éclatants succès dans la guerre, ou dans les hautes fonctions du gouvernement. Enfin, les hommes qui, par un concours de circonstances, quelquefois fort indépendant de leur mérite personnel, parviennent à acquérir de grandes richesses, qui s'élèvent à un grand pouvoir ou à de hautes dignités, sont, comme on sait, l'objet d'une sympathie assez générale. Le vulgaire aime, dans ces favoris de la fortune, comme il

les appelle, le bonheur dont il s'imagine qu'ils jouissent; souvent même il se plaît à leur supposer les talents ou les vertus qui leur manquent. Cela vient peut-être d'un instinct de justice, si naturel au cœur de l'homme, qu'il lui est difficile de concevoir un bonheur qui ne serait pas mérité; et peut-être aussi du penchant, non moins naturel, qui le porte à imaginer toujours, en ce genre, ce qu'il peut concevoir de plus complet, ou de plus parfait.

Quoi qu'il en soit, les causes nombreuses et diverses que nous venons d'assigner à la sympathie, ou aux divers degrés d'affection bienveillante, agissent en plus ou moins grand nombre et avec plus ou moins d'énergie sur l'esprit de chaque individu, dès l'âge le plus tendre; et, en y développant les sentiments divers que nous avons aussi indiqués, elles y font naître des déterminations qu'il est également utile d'observer.

Et d'abord, l'effet le plus immédiat et le plus naturel qui résulte de la sympathie que les enfants éprouvent pour ceux avec qui ils vivent et qui savent gagner leur affection, c'est le besoin d'entretenir et de conserver celle qu'ils sentent qu'on a pour eux, besoin qui excite et développe très promptement leur penchant naturel à l'imitation. Aussi, tous les écrivains, anciens et modernes, qui ont traité de l'éducation, s'accordent-ils à recommander expressément aux parents et aux instituteurs, non seule-

ment de veiller avec un soin extrême sur les mœurs, les opinions, le caractère et les habitudes des personnes qui ont des rapports fréquents avec les enfants; mais ils exigent des instituteurs et des parents eux-mêmes, une sévère attention sur leurs propres habitudes, sur leurs manières, leurs opinions et leurs sentiments, que l'enfant, disent-ils, s'empressera d'autant plus d'adopter et d'imiter, qu'il sentira plus vivement le besoin de leur plaire et d'être approuvé par eux. Au reste, cette tendance instinctive à l'imitation, produite par la sympathie et par les divers sentiments qu'elle embrasse, ne s'observe pas seulement dans l'enfance et dans l'adolescence, elle entraîne souvent, à leur insu, les hommes même d'un âge plus avancé, qui se modèlent, en quelque sorte, autant qu'ils peuvent, sur ceux pour qui ils ont conçu ou de l'estime ou de l'admiration.

Le plaisir qu'on trouve à se voir l'objet de la sympathie des autres se fait donc sentir de très bonne heure, et quelquefois avec une grande énergie. D'un autre côté, le spectacle du bonheur, réel ou présumé, dont jouissent ceux qui obtiennent une sympathie très générale, produit des impressions d'autant plus vives, que le nombre des personnes qui l'éprouvent en même temps est plus considérable. De là naît, dans l'âme des spectateurs, un vif désir d'obtenir, à leur tour, un semblable bonheur : et tel est le principe de ce qu'

Émulation, ou, plus généralement, *Désir de la supériorité.*

Mais si ce sentiment, l'un des plus constants et des plus universels dont le cœur humain soit susceptible, peut être regardé comme le principal mobile de tout ce qui se fait de grand et d'utile dans les sociétés humaines; s'il est la principale cause de leurs progrès dans tous les genres de connaissances, d'arts et de travaux, de la perfectibilité indéfinie en tout genre vers laquelle elles tendent incessamment, il est souvent aussi la source des maux sans nombre et sans mesure auxquels elles sont exposées. C'est donc ici qu'il importe de marquer, avec quelque précision, la limite qui sépare les sentiments sympathiques des sentiments personnels, dans toutes les circonstances où ces deux sortes de sentiments agissent sur notre esprit comme deux forces opposées et, en quelque sorte, antagonistes l'une de l'autre.

Car la sphère d'activité de nos sentiments sympathiques n'embrasse pas seulement les individus qui, par les qualités diverses dont ils sont doués, peuvent nous inspirer de la bienveillance, de l'estime, du respect ou de l'admiration; elle comprend aussi les classes souvent très nombreuses de ceux avec qui nous pouvons avoir des opinions, des désirs et des intérêts communs. En un mot, elle peut se prêter aux mêmes divisions que le système

entier de nos associations d'idées, comme je l'ai dit précédemment à l'occasion de ce genre de phénomènes *. Or, à tous les divers degrés d'extension, s'il le faut ainsi dire, dont notre sympathie est susceptible, elle peut, en quelque manière, s'opposer à elle-même; d'où il arrive qu'à chaque degré les sentiments qui semblent être et qui sont en effet sympathiques, peuvent paraître et devenir réellement personnels, par rapport à ceux d'une sympathie plus étendue ou plus légitime.

Ainsi, quoique le dévouement à l'amitié soit un sentiment sympathique, comparé à tous ceux qui sont purement et exclusivement personnels, il peut lui-même devenir un sentiment personnel, si l'on y sacrifie des intérêts plus légitimes, que la raison devrait faire préférer, comme sont, dans certains cas, ceux de la famille, ceux du corps dont on est membre, ou ceux de la patrie. Car la raison nous prescrit impérieusement, comme je le ferai voir dans un autre endroit, de préférer les intérêts plus généraux à ceux qui le sont moins, le bonheur de la société entière à celui des individus, excepté dans les cas où il s'agirait de violer leurs droits les plus imprescriptibles.

Toutes les fois donc que nous transgressons cette loi de la raison, nous en sommes avertis d'abord

* *Voyez* ci-dessus, chap. I, § 5.

par l'espèce de malaise que nous fait éprouver la sympathie que nous ne pouvons jamais entièrement étouffer dans nos cœurs, et qui y élève la voix en faveur de ceux qui auraient à souffrir de la préférence injuste qui nous détermine. En second lieu, nous en sommes avertis aussi par la pensée que nous serons blâmés, haïs ou méprisés, par toute personne qui, n'ayant aucun intérêt direct ou indirect dans notre conduite, ne sera influencée que par les sentiments les plus naturels et les plus conformes à la stricte justice. Or, c'est là précisément ce qui constitue cette opposition de la sympathie à elle-même, dont j'ai parlé tout à l'heure. Elle peut donc avoir lieu, ou se manifester à tous les divers degrés de nos sentiments sympathiques, et dès-lors nous sommes autorisés à les considérer comme des sentiments personnels, par opposition à ceux d'une sympathie plus étendue ou plus légitime. C'est cet effet constant du mode d'action de la sympathie sur un esprit éclairé et sur un cœur généreux, que notre illustre Fénelon exprimait par ces belles paroles : « Je préfère ma famille à moi-« même, ma patrie à ma famille, et le genre hu-« main à ma patrie. »

§ 7. Sentiment de la *justice*.

Il n'y a donc véritablement prédominance des

sentiments sympathiques sur les sentiments personnels, c'est-à-dire qu'il n'y a de véritable générosité, de véritable magnanimité, que dans la disposition constante à sacrifier des intérêts plus directs ou plus individuels à des intérêts plus éloignés ou plus généraux, toutes les fois que la raison et la justice l'exigent. Mais cette disposition suppose elle-même un sentiment énergique et profond de ce qui est raisonnable et juste; or, le sentiment de la justice dérive évidemment de celui de l'égalité, lequel, comme on l'a déja vu, naît immédiatement de celui de la sympathie. Le sentiment du juste n'est donc réellement pas autre chose que la prédominance des sentiments sympathiques sur les sentiments personnels ; et c'est pour cela que la justice a été considérée par presque tous les anciens philosophes comme la première et la plus essentielle de toutes les vertus, ou comme les comprenant toutes implicitement.

En effet, le sentiment de la justice, qui ne peut jamais exister sans un certain degré de lumières et de raison, sert à contenir nos affections bienveillantes les plus naturelles et les plus légitimes dans les limites qu'elles ne sauraient franchir sans devenir, comme on vient de le voir, plutôt personnelles que sympathiques. Car l'amour, l'amitié, la tendresse conjugale, paternelle, filiale, etc., peuvent facilement être portés à un excès qui les

rendrait coupables, si ces affections n'étaient pas contenues dans leur tendance, souvent contraire à la justice. Il en sera de même de la bienfaisance, ou de la compassion tendre et active pour tous les genres de souffrance et d'infortune. Enfin, la bonté elle-même, que caractérise une généreuse indulgence pour les torts ou pour les fautes qui peuvent le plus blesser celui qui possède cette précieuse vertu; la bonté, dis-je, si universellement admirée des hommes, qu'ils en firent, dès les plus anciens temps, l'un des plus touchants attributs de la Divinité, cesserait aussi d'être ce qu'elle est, et pourrait devenir une coupable faiblesse, une violation manifeste de sentiments sympathiques plus généraux et plus importants, si la justice ne présidait à ses déterminations.

C'est aussi le sentiment énergique de la justice, c'est l'aversion profonde pour tout ce qui y est contraire, qui inspirent aux âmes faites pour les éprouver la fermeté ou l'énergie nécessaire pour résister à l'oppression d'un pouvoir violent et tyrannique, pour braver les dangers qu'entraîne souvent une pareille résistance, pour triompher des chagrins amers, supporter les peines de toute espèce auxquelles expose toute entreprise noble ou généreuse. Car, combien de fois n'a-t-on pas à lutter, dans ce cas, contre l'indifférence, contre le blâme, et même contre la malveillance de ceux dont on dé-

fend les plus précieux et les plus véritables intérêts?

Il suffit de ce petit nombre d'observations générales, pour faire comprendre que les affections et les passions qui naissent de la prédominance des sentiments véritablement sympathiques sur les sentiments personnels (bienfaisance, bonté, dévouement à l'amitié, à la famille, à la patrie, à l'humanité), sont toutes et toujours propres à concilier à celui qui les éprouve, l'estime, le respect, ou l'admiration de tout témoin impartial et désintéressé. Car elles ont pour caractère spécial d'être contenues dans les bornes que leur assignent la justice et la raison. Enfin, on peut encore conclure de tout ce que nous avons dit sur ce sujet, que la sympathie, en général, peut être considérée comme une force à la fois attractive et répulsive, dont l'effet est tantôt d'unir entre eux, par des affections communes, les individus et les groupes plus ou moins nombreux (familles, corporations, sectes religieuses, partis politiques), qui se succèdent incessamment au sein d'une nation; tantôt de les opposer les uns aux autres, par des dissentiments dont la violence peut quelquefois menacer la société d'une entière dissolution, quoique plus ordinairement ses membres demeurent unis par l'affection générale qui les attache à la commune patrie, en les opposant tous ensemble aux nations étrangères ou ennemies.

Remarquons, au reste, que l'émulation ou le désir

de la supériorité, sentiment qui, comme je l'ai dit, est inséparable de notre constitution morale, n'est nullement incompatible avec cette prédominance des sentiments sympathiques, qui est la condition nécessaire de toutes les vertus sociales. En effet, les arts, les sciences, tous les genres de travaux, ne se perfectionnent que par l'émulation : toutes les fois donc qu'un homme, sans envie, sans basse jalousie, sans intrigues, n'aspire à se distinguer qu'en redoublant de soins et d'efforts pour égaler ou pour surpasser ses concurrents; certes, quelque nom que l'on veuille donner à cette passion, qu'on l'appelle ambition, désir de la célébrité, ou amour de la gloire, elle a des droits incontestables à notre estime et à notre approbation. Car il ne faut pas oublier que si les affections bienveillantes qu'un homme est capable de ressentir pour les autres, sont une source de plaisirs très vifs, celles dont il peut lui-même être l'objet ne lui procurent pas de moins vives jouissances; il est même d'autant plus sensible à celles-ci, qu'il est plus disposé à éprouver les autres. Mais c'est précisément par cet invincible penchant de sa nature morale qu'il est incessamment ramené vers la limite qui sépare les sentiments sympathiques des sentiments personnels, et qu'il est, par conséquent, à chaque instant exposé au danger de la franchir. Essayons donc de déterminer d'abord cette limite, et nous examinerons ensuite les effets et les

résultats des sentiments qui en sont une violation ou une transgression.

§ 8. Sentiment de l'*honneur*.

Nous avons tous besoin de la sympathie des autres hommes, cela est incontestable. L'indifférence absolue de tous ceux avec qui nous vivons le plus habituellement, avec qui nous avons des rapports directs ou fréquents, de qui enfin nous sommes connus, en quelque manière que ce soit, ne saurait se présumer. Leur aversion, ou plus encore leur mépris, est sans doute la cause des chagrins les plus amers, des douleurs les plus insupportables, qui puissent affliger le cœur de l'homme. Il y a donc, en effet, pour chaque individu, un degré d'estime, d'égards et de considération, souvent même de respect ou d'affection, auquel il a ou il prétend avoir droit, auprès de ceux qui le connaissent, suivant la nature ou l'espèce des rapports où il se trouve avec eux. Or, c'est là, ce me semble, ce qu'on doit entendre par le mot *honneur* *. Il n'est pas rare, comme on sait, de voir des hommes inca-

* « *L'honneur* (dit Montesquieu), c'est-à-dire le préjugé « de chaque personne et de chaque condition, prend (dans « le gouvernement monarchique,) la place de la vertu « politique et la représente partout. » Voy. *l'Esprit des*

pables de survivre à leur *déshonneur*, c'est-à-dire à la publicité, à la notoriété des actions qu'ils jugent eux-mêmes capables de leur faire perdre ce droit si précieux. L'honneur leur est plus cher que la vie, et cela est plus vrai encore pour ceux qui non seulement savent s'abstenir de toute action coupable ou honteuse, mais qui ne craignent pas d'exposer leurs jours pour remplir un devoir pénible. L'homme d'honneur; ou qui a des sentiments d'honneur, est donc celui qui, non content de ne rien faire qui puisse le priver de l'estime et de la considération publiques, s'applique, au contraire, à y acquérir, autant qu'il est possible, de nouveaux

lois, L. III, C. VI. Cette définition a été regardée avec raison comme fausse et incomplète par Helvétius et par Voltaire, mais M. de Tracy en fait voir avec évidence tout le vice, lorsqu'il dit : « N'y a-t-il pas un *véritable honneur*, « qui ne s'applaudit que de ce qui est bien, et qui doit être « exempt de reproches, et un *faux honneur*, qui cherche « tout ce qui brille et se targue de vices et même de ridi- « cules, quand ils sont à la mode ?.... Est-ce sérieusement « que Montesquieu a osé avancer que de véritables vices, « ou, si l'on veut, des vertus fausses, sont aussi utiles dans « les monarchies que des qualités réellement louables? Et « parce qu'il fait un portrait abominable des cours (L. III, « C. V), est-il bien sûr qu'il soit désirable ou inévitable « qu'elles soient ainsi? Je ne puis le penser. »
Commentaire sur l'Esprit des lois, L. III.

droits; qui s'en rapporte, sur ce point, non pas à l'opinion de quelques amis indulgents ou intéressés à sa conduite, ni aux préjugés vulgaires, quelle que soit leur force ou leur universalité, mais à ce qu'il présume devoir être le sentiment de tout juge impartial et éclairé. Avec un pareil système de conduite, il pourra être plus d'une fois désapprouvé ou blâmé dans ce qu'on appelle le monde, mais il sera sûr de n'en être pas méprisé, et il y a bien des cas où cela doit lui suffire.

Ainsi le mot *honneur* peut avoir trois acceptions qu'il est utile de ne pas confondre : il signifie premièrement, pour chaque individu, comme je viens de le dire, le degré d'estime, de considération, auquel il croit avoir droit de la part des autres. En second lieu, il exprime ce que chacun en obtient réellement, soit à tort, soit légitimement. Enfin, il signifie, dans un sens plus absolu, ce qu'on doit en désirer, selon la raison et la justice. Sur quoi il est à remarquer que le degré d'estime, de considération, d'honneur enfin, dont un homme jouit communément, est presque toujours plus que proportionné au droit réel qu'il y peut avoir. Car l'admiration que nous avons pour les talents ou les connaissances qui nous manquent, et dont, par conséquent, nous ne saurions être juges compétents, va plus ordinairement au-delà de la véritable mesure qu'elle ne reste en deçà. Il n'y a, pour chaque genre de mérite, qu'un très petit nombre

d'hommes capables de porter, sur ceux qui s'y distinguent, un jugement équitable et sûr.

Aussi n'y a-t-il presque personne qui ne jouisse, sous ce rapport, d'une sorte de superflu : au moins très peu de gens, surtout dans les classes supérieures de la société, manquent-ils de ce qu'on pourrait appeler le nécessaire, en fait de considération et de renommée. En effet, les professions qu'on appelle libérales, les emplois divers qui donnent un certain degré de pouvoir ou de crédit, l'admission dans certains corps privilégiés de savants, d'artistes, de gens de lettres, etc., à plus forte raison les hautes dignités, sont autant de causes de considération, d'égards, ou de respect, c'est-à-dire d'honneur, que le public accorde à ceux qui lui sont ainsi désignés, sans s'enquérir autrement du droit réel qu'ils y ont. Il en faut dire autant de certaines dénominations, de certains titres que l'autorité publique accorde à quelques personnes, soit comme récompense de mérites ou de services réels ou présumés, soit même pour quelque somme d'argent *. Enfin l'homme riche,

* On ne peut s'empêcher de remarquer que, depuis près d'un siècle, plusieurs de ces dénominations et de ces titres sont devenus tout-à-fait hors d'usage, et que ceux qui subsistent encore semblent avoir beaucoup perdu de leur magie, et par conséquent de leur valeur réelle. Il n'est déja plus de bon goût ni de bon ton de donner ou de prendre le titre de *Chevalier :* celui de *Baron* reste ainsi presque en

sans acheter des titres de noblesse, obtient facilement de la clientelle qui s'attache naturellement à lui, du luxe qui l'accompagne ordinairement, un degré de considération qui ajoute beaucoup à celle qu'il peut mériter personnellement, en sorte que la richesse, même celle qui a été acquise par des moyens assez peu honorables, est, aussi bien que les *honneurs*, même quand ils sont peu mérités, une cause d'honneur.

On conçoit d'ailleurs, que les idées communes, sur ce sujet, ont dû varier, dans tous les pays et dans tous les siècles, selon le degré de civilisation, de lumières et d'habitudes raisonnables qui existait, à diverses époques, parmi les nations. On conçoit comment le besoin qu'éprouve chaque individu d'acquérir de l'honneur, ou de conserver celui qu'il possède, peut l'obliger quelquefois à faire des actions que la raison et la justice réprouvent également. Car, puisque l'estime, la réputation ou la bonne renommée dépendent de l'opinion publique, ou des préjugés généralement établis, il faut, dans bien des cas, sous peine de déshonneur, que les par-

dernière ligne; et qui peut prévoir ce qui arrivera peut-être avant un ou deux siècles, aux titres de *Comte*, de *Vicomte* et même de *Marquis*, qui semblent être les degrés successivement supérieurs, dans cette hiérarchie de titres honorifiques?

ticuliers y conforment leur conduite. Qui ne sait avec quel empire a régné long-temps en France ce qu'on appelait *le point d'honneur?* c'est-à-dire cette susceptibilité ombrageuse et féroce qui mettait un homme dans la nécessité d'égorger son meilleur ami, ou de se faire tuer par lui, la plupart du temps pour les causes les plus frivoles, souvent pour un simple malentendu, sur lequel on tenait quelquefois à honneur de ne vouloir pas s'expliquer? N'est-il pas déplorable que l'on voie encore de nos jours des exemples de cette fureur barbare, reste honteux de l'orgueil féodal?

On doit donc savoir qu'il y a pour les hommes de tous les états et de toutes les conditions, un *faux honneur*, qui consiste dans une déférence aveugle, dans un stupide asservissement à des opinions déraisonnables, à des préjugés quelquefois tout à fait ridicules, auxquels il est très facile de se soustraire, quand on sait se conformer aux règles du *véritable honneur*. Car on ne peut jamais se passer de celui-ci, tandis qu'on peut, sans le moindre inconvénient, renoncer à l'autre, qui, dans bien des cas, exclut le véritable. Il suffit, pour s'en faire une juste idée, de considérer que les jouissances qu'il procure, et qui sont, en effet, le bien le plus désirable qu'il nous soit donné d'obtenir, sont un prix dont le public fait, s'il le faut ainsi dire, les frais *; que

* C'est précisément la définition qu'Aristote donne de

l'estime ou le respect des autres hommes ne peuvent justement nous être acquis que par des qualités réellement estimables, ou par des services dont l'utilité soit incontestable; et que, par conséquent, tout ce que nous pouvons désirer, ou obtenir, au-delà de cette juste mesure, est ou une exigence sans motifs, ou une coupable usurpation.

Ainsi, tout ce qu'un homme peut faire pour acquérir de la réputation, de la célébrité ou de la gloire, pour mériter le respect ou l'admiration de ses concitoyens, ou de ses contemporains, est véritablement honorable, tant qu'il agit sous l'inspiration du sentiment de la justice. Ce sentiment, qui, comme nous l'avons fait voir précédemment, sert à contenir tous les autres dans les bornes avouées par la raison, a donc encore, sous le nom d'honneur, la même fonction, par rapport à l'émulation ou au désir de la supériorité. En un mot, il n'y a d'honneur véritable que celui qui est le prix légitime des qualités et des actions utiles à l'humanité, avantageuses aux

l'honneur. « Il est, dit-il, le prix qu'on accorde à la vertu. » (Voy. sa *morale*, L. 3, C. 9, p. 162 de la traduct. française publiée en 1823); et il est à remarquer que le mot τιμὴ, pris dans le sens métaphorique, signifie *honneur*, tandis qu'au sens propre, il signifie *prix* ou *valeur d'une chose*, et (par une extension fort naturelle de cette signification primitive), *punition* ou *peine* d'un délit.

individus ou à la société, et conformes à la justice. Tout ce qui excède cette limite est l'effet d'une pure déception, ou résulte de sentiments et d'actions qui, loin de mériter l'estime et la considération générales, rentrent dans la classe de ceux dont il nous reste à examiner les conséquences, et à retracer les effets.

§ 9. Effets de la prédominance des sentiments personnels sur les sentiments sympathiques : passions qui naissent de cette source.

Désir immodéré des richesses.

Si, comme je l'ai fait voir, ce me semble, avec assez d'évidence, la prédominance des sentiments véritablement sympathiques est la cause de toutes les actions honorables ou vertueuses, et caractérise les hommes qui se distinguent par des habitudes de bonté ou de bienfaisance, par leur ardent amour de la justice, par leur dévouement à la patrie ou à l'humanité, on devine facilement que les actions et les caractères opposés devront être déterminés, au contraire, par la prédominance des sentiments personnels. C'est, en effet, le résultat que confirme l'observation attentive et assidue de ce qui se passe dans le monde et dans la société. L'on s'en convaincra, je pense, par l'exposition que je vais faire de cette partie de notre constitution morale ; elle fera voir, en même temps, comment il arrive que cette

cause de la plupart des actions injustes ou blâmables, agit avec incomparablement plus de force sur la très grande majorité des individus. Et pourtant il est certain qu'il n'y en a presque aucun qui ne ressente, dans un moment ou dans un autre, l'influence de la cause contraire, comme aussi il n'y a point d'homme, si vertueux ou désintéressé qu'on le suppose, qui n'ait quelquefois à combattre la violence ou l'entraînement des sentiments personnels, quoiqu'il soit généralement habitué à régler sa conduite sur les sentiments opposés.

Observons, en effet, que nul homme ne peut, en aucun temps de sa vie, se soustraire à l'action des sentiments physiques ou organiques, qui sont exclusivement personnels; que souvent même ils sont tellement violents, tellement impérieux, qu'ils empêchent l'individu qui les éprouve d'avoir conscience d'aucune autre idée que de celles qu'ils lui suggèrent. Ils agissent ainsi sur des masses considérables d'hommes, au point de prévenir ou d'arrêter chez eux le développement des facultés intellectuelles et morales, du moins au-delà du degré de progrès rigoureusement nécessaire à la conservation de la vie purement animale. C'est ce qu'on a observé, par exemple, chez toutes les hordes sauvages qui se rencontrent dans les régions les plus septentrionales du globe, où la terre stérile et nue n'offre à l'homme qu'une nourriture chétive et précaire, à

l'insuffisance de laquelle il supplée par les ressources quelquefois non moins précaires de la chasse ou de la pêche *.

Or, chez les nations civilisées, la partie incomparablement la plus nombreuse de la population, quoiqu'elle dispose, en général, de moyens d'existence et de subsistance plus abondants et moins précaires, est pourtant encore soumise à l'action constante et immédiate des besoins physiques et des sentiments qui en naissent. Les vœux, les désirs les plus habituels des hommes de cette classe, se portent naturellement vers les moyens de satisfaire ces besoins sans cesse renaissants : leur estime, leur sympathie, en un mot, s'attache en quelque manière aux hommes qui sont, sous ce rapport, dans une condition bien préférable à la leur. De là le préjugé universel, l'opinion généralement établie en

* M. Charles Comte, dans son *Traité de législation* (l. III), a très bien developpé cette partie de la question de l'influence du climat sur l'existence des hommes en société. Il a réfuté par une suite de faits et de documens nombreux et authentiques les assertions de Montesquieu sur la nature et le degré de cette influence. Son ouvrage est très remarquable par l'emploi rigoureux qu'il y fait d'une analyse souvent ingénieuse et fine, mais toujours fondée sur les faits et sur l'observation ; c'est-à-dire, par l'emploi de la seule méthode qui puisse conduire à la vérité, dans quelque genre de recherches que ce soit.

faveur des jouissances que procurent les richesses, l'admiration du luxe dont les riches s'environnent, les égards et la considération que le peuple est machinalement disposé à avoir pour eux.

D'un autre côté, dans les classes élevées de la société, les hommes riches et puissants dont elles se composent, accoutumés, pour la plupart dès l'enfance, aux commodités ou même aux délices que comportent leur condition, sont aussi, beaucoup plus que d'autres, soumis à l'influence des sentiments physiques. Ils y attachent ordinairement une grande importance : se livrer aux jouissances de ce genre, accroître ou au moins conserver les moyens de se les procurer, sont leurs occupations les plus habituelles. L'espèce de sympathie, la considération dont ils se voient l'objet, parmi tous ceux qui leur sont inférieurs sous ce rapport, leur fait quelquefois complètement illusion sur leur mérite personnel, et sur le droit qu'ils peuvent avoir aux égards, aux marques d'estime, qu'on leur prodigue presque de toutes parts. Ils se persuadent sans peine qu'elle leur est légitimement acquise, puisqu'ils la possèdent. Leurs opinions ont même une influence assez puissante sur les classes inférieures, par l'admiration qu'ils leur inspirent, et c'est ainsi que des idées fausses et des sentiments non moins faux se propagent, dans tous les rangs et dans toutes les conditions, et se renforcent par leur mutuelle réaction.

Enfin, si les richesses, comme moyen de jouissances physiques, donnent déja une sorte de considération, elles procurent aussi, dans bien des cas, à l'occasion de cette considération même, une sorte de crédit et d'autorité; elles peuvent, à cause du loisir qu'elles procurent, du degré et de l'espèce d'instruction qu'elles permettent d'acquérir, ouvrir la route aux dignités, aux emplois importants de l'état, qui, à leur tour, contribuent à l'accroissement de la considération et de la fortune de celui qui les possède. Ainsi elles deviennent un objet des désirs, non seulement comme but ou fin principale, pour ceux qui sont vivement touchés des plaisirs physiques, mais aussi comme moyen, pour ceux qui ne désirent les honneurs et le pouvoir qu'en vue de la satisfaction personnelle qu'ils en retirent.

On voit par là comment le plus grand nombre des individus et des familles dont se compose une nation doit être naturellement porté vers les sentiments que nous avons appelés personnels, plutôt que vers les sentiments sympathiques; comment leur conduite doit être la plupart du temps déterminée, sinon par l'influence directe et immédiate des sentiments physiques, au moins par une manière de sentir et de penser, devenue presque universelle, et qui est le résultat inévitable de l'influence de ces mêmes sentiments sur une partie fort considérable de la population.

Sans doute les richesses peuvent être, dans certains cas, un objet naturel et légitime de désir; mais la plupart des hommes s'en exagèrent prodigieusement l'utilité ou l'importance, et sont surtout trop enclins à méconnaître les inconvénients réels et à peu près inévitables qui sont attachés à leur possession. Au reste, il est évident que la fortune qui n'est pas le prix de services rendus, soit au public, soit à des particuliers, peut être regardée comme une véritable spoliation, puisqu'elle n'a pu être le résultat que d'une suite d'actions injustes et déshonorantes, depuis le simple manque de délicatesse, jusqu'au brigandage à main armée. Or, toute violation de la justice, toute atteinte qu'un homme porte à son honneur, étant, comme on l'a vu, un effet de la prédominance des sentiments personnels sur les sentiments sympathiques, c'est donc à cette cause qu'il faut rapporter le désir immodéré des richesses, et toutes les actions ou déterminations auxquelles il peut donner lieu.

§ 10. Désir immodéré de l'autorité ou du pouvoir.

L'amour du pouvoir est une passion d'autant plus forte, et d'autant plus active, chez la plupart des hommes, qu'indépendamment de ce que l'exercice de l'autorité semble être par lui-même un indice

de la supériorité de celui qui la possède sur tous ceux qui y sont soumis, outre qu'il flatte immédiatement l'un de nos désirs les plus constants, il est aussi un moyen d'obtenir d'autres avantages propres à satisfaire ce même désir de supériorité, tels que les richesses, la considération, etc. Aussi cette tendance instinctive vers une sorte de domination, se manifeste-t-elle de très bonne heure dans les enfants, et souvent d'une manière fort naïve chez des hommes plus avancés en âge qui ne semblent pas même soupçonner le ressort secret qui les fait agir en ce sens.

Mais nous n'éprouvons tous le besoin d'exercer de l'autorité, ni au même degré, ni de la même manière; et il s'en faut beaucoup surtout que nous ayons tous les mêmes moyens de le satisfaire. Voilà ce qui produit, au sein d'un grand peuple, ces degrés de subordination aussi nombreux que divers qui existent entre les membres des corporations de toute espèce, guerriers, magistrats, administrateurs, professions diverses, entre lesquelles la nation se trouve partagée, et aussi les degrés de subordination, de supériorité ou d'infériorité relative de ces corps entr'eux. Chaque individu y prend le rang que son utilité, son zèle, ses talents, ou d'autres qualités, réelles ou présumées, lui permettent d'obtenir, soit dans l'opinion publique, soit dans celle des dispensateurs de cette sorte d'avantages.

Le pouvoir qu'un homme exerce sur un autre peut être, ou matériel, résultant de la supériorité de sa force physique, ou spirituel, résultant de la supériorité de son intelligence. Le premier moyen de domination est toujours très précaire, parce qu'il excite chez celui qui y est soumis un sentiment insurmontable de haine contre celui qui l'exerce. Sans cesse occupé de la pensée de se soustraire à une tyrannie violente qui ne lui laisse ni paix ni sécurité, il est difficile que celui qu'elle opprime ne finisse pas par s'en affranchir. Car la force physique d'un individu est essentiellement variable et périssable : des maladies ou des infirmités peuvent l'altérer ou la détruire. Or, ce qui est vrai pour des individus, sous ce rapport, le sera également pour des masses d'hommes qui seront entr'elles dans des rapports semblables.

D'un autre côté la domination qui naît d'une supériorité, même incontestable, d'intelligence, quoique plus sûre et plus durable par sa nature, a pourtant besoin, pour se soutenir, d'une assez grande continuité de soins et d'efforts; il faut que la persuasion de ceux qui s'y soumettent soit sans cesse entretenue, que leur confiance dans l'autorité qu'ils reconnaissent, dans la vérité des assertions sur lesquelles elle se fonde, soit continuellement fortifiée, sans quoi l'autorité périt.

De là l'obligation, à peu près inévitable, pour ceux

qui disposent de la force matérielle, de convertir, s'il est possible, le *fait* en *droit;* et réciproquement, pour ceux qui ont l'autorité spirituelle, la nécessité non moins pressante de convertir le *droit* en *fait.*

Par là les premiers se concilient des volontés qui, autrement, auraient été toujours hostiles, et les seconds s'assurent contre les chances d'opinions qui peuvent varier, et se délivrent du soin pénible de prouver sans cesse la droiture de leurs intentions, la vérité de leurs doctrines et la légitimité de leur puissance. C'est ainsi, en effet, que le pouvoir matériel qui règne sur les sociétés s'est toujours uni à une autorité spirituelle quelconque; soit que l'un et l'autre aient été rassemblés dans la seule personne du chef de l'état (général d'armée, ou pontife suprême), soit qu'ils appartinssent à des corps ou castes séparées, qui s'associaient, pour exercer le pouvoir social, à des conditions que l'on cherchait, chacun de son côté, à rendre le plus avantageuses qu'il était possible.

Je ne veux pas dire, au reste, qu'un pareil contrat, ait été, dans aucun cas peut-être, fait sciemment, et avec l'intention formelle de tromper les peuples en les asservissant; les faits de l'histoire prouvent assez évidemment qu'il y eut, dans tous les temps et dans tous les pays, erreur, illusion et ignorance, de la part des oppresseurs aussi bien que de celle des opprimés. Je veux seulement faire

entendre comment ce résultat a été le produit nécessaire de la force des choses, partout où il s'est manifesté, et montrer en même temps quelles en sont les causes, dans nos penchants naturels et dans nos passions, quand les uns ne sont pas dirigés par la raison, et les autres contenues par des sentiments de justice.

Dans ce mélange ou dans cette association de deux éléments aussi hétérogènes, aussi étrangers l'un à l'autre, par leur nature, que le sont la force brute ou matérielle et l'autorité spirituelle (mélange qui est le caractère constant de toute civilisation imparfaite), c'est le second de ces éléments qui a toujours le plus de persistance, et qui contribue à la durée du pouvoir que leur union a créé. Un système d'opinions purement spéculatives sur plusieurs questions qui, malgré leur obscurité impénétrable, et à cause de cette obscurité même, saisissent vivement les imaginations, peut, une fois qu'il est établi, se maintenir pendant de longs siècles, sans altération très sensible. Car, d'abord, il n'y a, chez un peuple encore ignorant et grossier, que bien peu d'hommes qui aient le loisir ou la volonté d'examiner le système adopté; presque tous les individus qui sont doués de quelque vigueur intellectuelle, se vouent à la défense et au maintien des opinions reçues, parce que c'est un moyen de crédit et de pouvoir. A peine se trou-

ve-t-il, dans le cours de plusieurs siècles, quelques esprits assez hardis pour oser concevoir des doutes, et surtout pour les manifester : mais le sort qu'ils éprouvent est plus propre à décourager ceux qui seraient tentés de les imiter, qu'à leur en inspirer le dessein. C'est donc seulement lorsqu'il survient quelque dissentiment entre les défenseurs mêmes des opinions régnantes, que celles-ci peuvent recevoir quelque atteinte grave ; mais toute doctrine nouvelle, qu'elle soit ou non véritable et fondée sur la raison, éprouve toujours, avant de s'établir, une longue et violente résistance.

Remarquons d'ailleurs, que l'influence prédominante et toujours active des sentiments physiques ou organiques, est encore l'une des causes les plus efficaces de l'amour immodéré du pouvoir, du culte presque universel qu'obtient la puissance, soit matérielle, soit spirituelle. En effet, les individus qui se consacrent à la propagation et à la défense de certaines idées purement spéculatives auront beau s'imposer à eux-mêmes, comme des lois inviolables de leur profession, le mépris des richesses, le renoncement aux plaisirs, aux pompes et aux grandeurs de la terre ; ils auront beau faire vœu de pauvreté, d'humilité et de continence : du moment où ils seront parvenus à disposer de la force publique, pour appuyer et défendre leurs dogmes abstraits, ils deviendront infailliblement les plus avides, les plus

orgueilleux et les plus incontinents des hommes. Car il serait tout-à-fait contraire à la nature des choses, que, pouvant disposer des volontés, des richesses, et souvent même des personnes d'un grand nombre de leurs semblables, et pouvant en abuser impunément, ils ne fussent pas sans cesse tentés de le faire. La même cause qui aura contribué à établir leur domination, tendra donc incessamment à l'accroître, car ils auront pour soutiens, outre le grand nombre des hommes sincèrement persuadés, tous ceux qui espèreront de profiter directement ou indirectement des avantages que le pouvoir donne à ses partisans. Ainsi, la résistance de ceux que ce même pouvoir irrite ou indigne, sera paralysée par la crainte de tout le mal qu'il peut faire à ses adversaires, qu'il ne manque jamais de traiter en ennemis.

On paraît croire assez généralement que la passion excessive du pouvoir, ou l'ambition, est le propre des ames élevées et des cœurs magnanimes : il me semble, au contraire, qu'elle caractérise presque toujours les hommes qui n'ont aucune véritable dignité, et dont le cœur n'est susceptible d'aucun sentiment généreux. Les plus vils esclaves, les plus lâches suppôts de la tyrannie, sont précisément ceux qui convoitent avec le plus d'ardeur toutes les occasions de s'élever au-dessus de leurs égaux, ou de leurs supérieurs en talents et en mérite réel ; ce sont

toujours ceux qui exercent avec le plus d'insolence et d'inhumanité, l'autorité qui leur est confiée, quelque précaire ou chétive qu'elle soit. Sous un monarque infatué de la chimère du pouvoir absolu, ou sous un usurpateur que la réunion de facultés personnelles extraordinaires et le concours de circonstances encore plus rares auront placé au rang suprême, voyez toutes les ambitions subalternes s'empresser, s'agiter de toutes parts, pour enflammer et assouvir cette soif de domination qui le dévore, lui vendre à qui mieux mieux les droits les plus sacrés des sujets, lui immoler leurs garanties les plus précieuses, afin d'obtenir, en retour de leur servile dévouement, quelques parcelles de cet or qu'il enlève violemment aux citoyens ou aux nations étrangères, quelque délégation de cette puissance sans frein comme sans limites, qu'ils s'efforcent de remettre en ses mains. Voyez, enfin, cette foule innombrable d'agents de la tyrannie, dans tous les rangs et presque dans toutes les conditions, employer la calomnie, le mensonge, la délation, l'intrigue, la basse flatterie et tous les moyens les plus honteux, pour se supplanter les uns les autres, pour arriver aux places, aux honneurs, aux dignités : et demandez-vous si ceux qui sont ainsi parvenus à s'approcher le plus près du suprême dispensateur de ces prétendus biens, sont capables de lui suggérer des pensées nobles ou généreuses. Si lui-même

est capable de concevoir de telles pensées, lorsqu'il sent à chaque instant le besoin de s'entourer de pareils auxiliaires? Concluons donc que le désir immodéré du pouvoir, et toutes les actions ou toutes les déterminations qui en sont la suite, est, plus encore que l'amour excessif des richesses, l'indice de la plus étroite personnalité, d'un égoïsme qui tend incessamment à étouffer tous les sentiments de patrie, d'honneur et d'humanité.

§ 11. Désir immodéré de la considération, de la renommée ou de la gloire.

De grandes richesses sont, comme on l'a déja dit, un moyen d'obtenir des marques extérieures d'égard et de considération; elles sont un sujet d'admiration presque universelle, et donnent ordinairement à celui qui les possède une sorte de célébrité. Il en est de même des hautes dignités, des emplois importants auxquels se joint un grand pouvoir. Enfin, le plus haut degré de la puissance, la souveraineté, soit légitime, soit usurpée, jouit, à plus forte raison, et dans un degré incomparablement supérieur, de tous ces avantages, quels qu'ils soient. Mais, si l'homme qui en est revêtu a la passion exagérée de ce qu'on appelle communément la gloire *, s'il obtient d'é-

* Il y a peu de termes dont le sens soit aussi équivoque que celui du mot *gloire*. J'adopterais volontiers la définition

clatants succès dans la guerre, s'il soumet à sa domination des provinces ou des nations entières, on sait assez qu'alors toutes les trompettes de la renommée peuvent à peine suffire à célébrer la grandeur de sa fortune, l'éclat de ses prospérités, et la splendeur de son nom. Tous les conquérants, depuis Sésostris et Cyrus, jusqu'à Louis XIV et à Bonaparte, ont fait l'admiration de ce qu'en style poétique et oratoire on est convenu d'appeler l'univers, c'est-à-dire, en effet, de la très grande majorité des hommes dont leurs actions et leurs noms ont pu être connus.

Les talents supérieurs et les brillants succès dans l'administration des affaires publiques, sont aussi une occasion de gloire, l'objet de l'estime et de l'admiration générales, quoique, à vrai dire, le nombre des personnes capables d'en juger avec impartialité et avec discernement soit toujours fort peu considé-

qu'en donne Cicéron : « La gloire, dit-il, est une chose qui « a du corps et du relief, et non pas un vain fantôme : c'est « l'applaudissement unanime des gens de bien, la voix in- « corruptible de ceux qui savent juger sainement d'une vertu « éminente, et comme l'écho fidèle qui en propage au loin le « retentissement. » *Est enim gloria solida quædam res et expressa, non adumbrata : ea est consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene judicantium de excellente virtute : ea virtuti resonat tamquam imago.*

(Tusculan., l. III, c. II.)

rable. D'ailleurs, ce genre de supériorité a besoin, pour se manifester, d'un grand ensemble de ressources et de moyens entièrement étrangers à celui qui possède de pareils talents. Au contraire, le génie qui s'illustre par des chefs-d'œuvre dans les arts, dans les sciences ou dans les lettres est plus indépendant du concours des circonstances et des moyens extérieurs. Il semble puiser dans son propre fonds tout ce qu'il produit de plus admirable; il dispose, presqu'à tous les instants, de toutes ses ressources; il les porte, pour ainsi dire, en lui et avec lui. Aussi la gloire qui s'obtient par cette voie est-elle, en général, la plus durable de toutes; c'est aussi celle à qui l'on accorde l'intérêt le plus vif et le mieux senti, la sympathie la plus pure, la plus dégagée de tout retour sur soi-même.

Maintenant, si l'on parcourt toutes les situations, tous les degrés de la hiérarchie sociale, depuis les dernières classes du peuple jusqu'aux conditions les plus élevées; si l'on considère également tous les degrés de richesse, de pouvoir, etc., qui sont comme répartis entre ces termes extrêmes, on reconnaîtra, ce me semble, qu'il existe pour chaque condition une certaine quantité de ces biens, qui peuvent être l'objet d'un désir commun et naturel pour les individus compris dans cette condition; sans compter que l'espoir de s'élever à des degrés immédiatement supérieurs, ou même d'en franchir un certain nombre,

peut naître dans l'ame de beaucoup d'entr'eux, et se réaliser pour plusieurs.

Or, ce désir, plus ou moins ardent, suivant le caractère, le tempérament, la capacité intellectuelle ou morale, et les circonstances propres à chaque individu, peut se satisfaire de deux manières. La richesse, le pouvoir, la renommée, peuvent être considérés comme une récompense, comme un prix, ou plus généralement comme un bien, qu'on ne peut obtenir qu'en le méritant, ou en l'usurpant. Nous avons déja vu qu'on ne peut le mériter que par des actions et un système de conduite inspirés par la prédominance des sentiments véritablement sympathiques. Mais on peut l'usurper par force ou par adresse, y employer la violence ou la ruse, système de conduite qui porte évidemment l'empreinte de la prédominance des sentiments personnels.

Mais, sans parler des richesses, dont il a déja été question précédemment, et en nous bornant à ce qui regarde uniquement la considération, l'estime, la bonne renommée, qui sont, comme on l'a vu, des modes divers de cette sympathie dont personne ne peut absolument se passer, ceux qui en sont le plus avides sont quelquefois les hommes le moins capables de la mériter. Une certaine disposition d'esprit ou de caractère, des circonstances particulières de rang ou de situation dans le monde, leur donnent, en ce genre, des prétentions dont ils ne

soupçonnent pas même l'injustice ou le peu de fondement.

§ 12. Orgueil.

L'orgueilleux, par exemple, est précisément dans ce cas; il semble vouloir imposer violemment aux autres les égards et la considération qu'il croit dus à ses talents, à sa fortune, à sa profession, et ne leur laisse pas le droit de juger jusqu'à quel point ils doivent partager ses sentiments à cet égard. Rien ne lui coûte plus, au contraire, que de leur témoigner de la bienveillance ou de l'estime, à moins qu'il ne les suppose fort supérieurs à lui, sous les rapports qui lui semblent justifier ses propres prétentions. Aussi est-il souvent réduit à se contenter de la déférence servile de ses valets ou de quelques vils complaisants qui lui font payer fort cher leur condescendance pour sa passion dominante. L'orgueilleux, néanmoins, pour peu qu'il ait de discernement et d'élévation d'ame, ne peut guère s'empêcher de sentir combien de pareilles jouissances sont imparfaites ; mais il désespère de voir aucun juge impartial et désintéressé arriver à cette hauteur d'estime et d'admiration où il est de lui-même; il en a de l'humeur et de la colère, et c'est ce qui donne à ses traits et à ses manières cet air de dédain ou de hauteur, à ses paroles cette brusquerie ou cet ac-

cent impérieux qu'on y remarque ordinairement. C'est un poltron qui grossit sa voix et qui prend l'air furieux pour se faire croire brave. Il n'y a guère de moments dans sa vie où un homme de ce caractère puisse se trouver heureux.

Au reste, l'orgueil individuel n'est qu'un travers ou un ridicule qui, à mesure que la civilisation fait des progrès, devient, sinon plus rare, au moins plus adroit et plus réservé dans ses exigences. On ne le remarque même que rarement dans les hommes qui ont quelque finesse ou quelque lumière dans l'esprit. Mais l'orgueil de caste est une maladie de l'ame d'autant plus déplorable qu'elle n'est pas même soupçonnée de ceux qui en sont atteints; car elle agit sur eux presque dès le berceau, et les frappe, s'il le faut ainsi dire, d'une difformité morale, dont ils se savent gré, parce qu'ils supposent qu'elle est pour les autres classes de la société un sujet de respect et d'admiration : je veux parler de leur dureté de cœur et de leur insensibilité pour les maux de ces mêmes classes qu'ils regardent comme si loin d'eux. Ainsi, les nobles de France, au dix-septième siècle, non seulement formaient une classe séparée, par ses priviléges du reste de la nation ; mais ils se croyaient réellement pétris d'un autre limon que les roturiers. S'ils voulaient bien croire que ceux-ci fussent encore des hommes, au moins ne supposaient-ils pas qu'ils pussent, dans aucun cas, mériter de leur part

des sentiments de respect, d'affection, ou même d'intérêt, pareils à ceux qu'ils avaient pour les personnes de leur rang *.

L'orgueil de corps a beaucoup d'analogie avec celui de caste, excepté qu'il n'est pas toujours aussi profondément enraciné dans les ames, parce qu'on n'est pas prêtre ou magistrat par naissance, comme on est noble. Mais dans les pays où les magistrats et les prêtres forment des castes, leur orgueil est plus funeste encore que celui de la caste militaire, parce qu'il semble avoir un fondement plus raisonnable dans la nature même de leurs fonctions. Ces castes deviennent donc un fléau redoutable pour toutes celles qui leur sont inférieures, le prêtre aspirant sans cesse et parvenant trop souvent à se substituer lui-même à la divinité, dont il est re-

* Voyez les lettres d'une femme qui, par son esprit éminemment fin et délicat, par sa sensibilité souvent exquise, par la souplesse, l'éclat et la grace de son style, mérita l'admiration de ses contemporains, et fait encore les délices de tous les gens de goût; voyez, dis-je, dans la correspondance de Mme de Sévigné, avec quelle dérision inhumaine, avec quelle insultante légèreté elle parle des horribles calamités infligées aux paysans et aux bourgeois d'une vaste province : elle qui sait si bien vous intéresser aux moindres souffrances de sa famille et de ses amis, qui compatit si vivement aux plus petits revers de fortune qu'ils éprouvent, aux disgraces les mieux méritées de leur exigeante ambition.

gardé comme le favori, ou comme l'interprète, et le juge réclamant pour sa personne la soumission et le respect qui ne sont dus qu'à la loi, dont il est l'organe et le ministre. Au lieu que le noble de race, comme on dit, n'a guère à faire valoir, en faveur de ses prétentions, qu'un préjugé fondé sur des faits souvent fort indifférents en eux-mêmes, et dont la certitude est d'autant plus contestable qu'il leur assigne une date plus ancienne.

L'exercice ou la possession d'un grand pouvoir inspire presque inévitablement ces sentiments d'orgueil ou cette disposition à usurper, par la violence, l'affection, l'estime ou le respect de ceux qu'on opprime. De là ces lois, dites *de Majesté*, que les Tibère et les Domitien firent exécuter avec une si épouvantable barbarie, dont il existait avant eux de nombreux exemples, et qui ont été imitées depuis, partout où la tyrannie d'un homme, d'un corps, ou d'une faction, a pu s'établir. Mais ces prétendues lois ne sont que la manifestation d'une conscience coupable, et comme une solennelle déclaration de l'indignité de leurs auteurs. Il faut donc que les dépositaires de la puissance publique sachent enfin qu'on commande vainement l'amour ou le respect, mais qu'on est sûr de les obtenir en faisant le bien du plus grand nombre, c'est-à-dire en n'usant du pouvoir que d'une manière conforme aux lois et à la justice. Alors ils auront, pour se faire respecter et

chérir, plus et mieux que la contrainte, ils auront la force d'une invincible nécessité.

C'est donc dans les circonstances où quelques hommes disposent d'un pouvoir arbitraire qui s'étend sur un grand nombre de leurs semblables, que l'orgueil produit les plus grands maux; c'est alors qu'il ensanglante la terre et la couvre de ruines. C'est l'orgueil, plus encore que le désir de vivre et de jouir sans prendre aucune peine, qui a propagé dans le monde l'esclavage, soit domestique, soit public; c'est lui qui a multiplié, varié à l'infini, les modes et les instruments de torture, partout où il y a des maîtres et des esclaves; qui a étouffé tout sentiment d'humanité dans le cœur des uns, et détruit presque tout ressort, toute énergie dans celui des autres. Mais la nature des choses veut que tout crime contre l'humanité porte avec soi son châtiment inévitable, et il est désormais bien démontré qu'indépendamment des catastrophes épouvantables auxquelles les maîtres sont quelquefois exposés par la révolte des esclaves, ils tombent incessamment, par l'effet même de cet ordre de choses, dans un état de dégradation morale et intellectuelle aussi honteux que déplorable, et qui entraîne pour eux de cruelles infortunes *.

* Voyez le cinquième livre du *Traité de Législation* de M. Charles Comte, où tous les faits relatifs à l'esclavage ont

§ 13. Vanité.

Parlerai-je maintenant de la vanité, qui n'est, pour ainsi dire, qu'une dégénération de l'orgueil, ou un orgueil impuissant, un moyen d'obtenir des égards, de la considération ou de l'estime pour des qualités ou dans des circonstances qui ne méritent rien de tout cela? L'homme vain désire aussi avec ardeur, des richesses, des honneurs, des titres; il aime à être remarqué, à faire parler souvent de lui : il est flatté des plus légères marques d'attention que lui accordent les hommes qui ont du pouvoir, du crédit, de la célébrité; et soit que ces circonstances contribuent, en effet, à donner de lui une opinion avantageuse, soit qu'il se persuade faussement qu'elles ont un tel résultat, il n'en a pas moins le tort très réel d'y attacher un mérite qu'elles ne sauraient avoir, et de laisser séduire sa raison par les fausses idées qu'il se fait ou qu'il suppose que les autres peuvent se faire à son sujet. Au fond, il y a dans la vanité plus d'humilité qu'on ne le croirait; elle sollicite, elle implore même la sympathie, plutôt qu'elle ne cherche à lui faire violence. Crésus, en

été recueillis d'après les documents les plus nombreux et les plus authentiques, et présentés avec une sagacité et une puissance d'induction telles, que les résultats qu'il en tire peuvent désormais être comptés au nombre des vérités les plus incontestables.

étalant ses trésors aux yeux de Solon, semblait dire au sage Athénien : « Par pitié, dites-moi que je suis « heureux, que vous admirez et surtout que vous « enviez un bonheur tel que le mien! » La pensée que les autres peuvent avoir de sa supériorité, par rapport à eux, voilà ce qui occupe presque sans cesse l'homme vain; peu lui importe, d'ailleurs, à quel titre et par quel moyen il obtiendra ou pourra supposer qu'il obtient un pareil sentiment de leur part; il y emploiera la supercherie, il le mendiera même au besoin, mais enfin il y a dans toute sa conduite l'aveu tacite que ses droits sont au moins douteux. Mais, hélas! qui n'a pas ses moments d'orgueil ou de vanité? on doit donc, par un retour fréquent sur soi-même, se convaincre de la nécessité d'être indulgent, sous ce rapport, pour tous ceux chez qui ces travers sont du moins inoffensifs et ne sont que des accès passagers de déraison plus ridicules que dangereux.

§ 14. Hypocrisie.

L'orgueil aspire à commander, en quelque sorte, la sympathie, à lui faire violence; la vanité, avec des prétentions à-peu-près du même genre, se flatte d'arriver au même but, par surprise ou par séduction. L'une et l'autre, enfin, de ces deux passions, de ces deux modes du besoin de la sympathie, ou du

désir immodéré de la supériorité, produit par la prédominance des sentiments personnels, tendent à se satisfaire par des illusions qui leur sont propres, plutôt que par des moyens légitimes. Mais il y a du moins dans chacun de ces caractères, surtout chez les hommes nés dans l'opulence ou dans les conditions élevées, et qui ont été, comme on dit, gâtés dès leur enfance*, une sorte de bonne-foi et de sincérité. Souvent même il y a de la naïveté et une véritable duperie dans la confiance, presque aveugle, que leur inspirent leurs prétentions les plus dénuées de fondement. Au contraire, s'appliquer à feindre des qualités, des sentiments et des vertus qu'on n'a réellement pas, dissimuler avec soin ses vrais motifs et ses vrais sentiments, en indiquer par sa conduite, ou en déclarer par ses paroles, de tout op-

* Certaines expressions sont devenues si communes, si familières, qu'on ne fait presque plus aucune attention à leur valeur propre et à leur énergie, quelquefois très remarquable. Combien de pères ou de mères, par exemple, avouent naïvement que leurs enfants sont *gâtés* ! La métaphore est pourtant assez significative : des aliments ou des fruits gâtés ne sont plus bons à rien, ou du moins n'ont plus l'utilité et la saveur agréable qu'ils devaient avoir. Or, il en est précisément de même des hommes qui ont été gâtés dès leur enfance; il est assez rare qu'ils deviennent utiles à eux-mêmes et aux autres; il est presque impossible qu'ils puissent jamais valoir ce qu'ils auraient valu sans cette fatale circonstance.

posés à ceux que l'on a, tel est le caractère de l'*hypocrisie*.

L'hypocrite est donc, dans l'ordre moral, ce que le faussaire et le faux monnayeur sont dans l'ordre civil et dans les transactions commerciales; il donne des engagements faux pour des promesses véritables, des valeurs fausses pour des billets d'une solide garantie. Cependant l'influence ou le crédit qu'un homme accorde à un autre sur ses sentiments, ses opinions ou sa conduite, ne peut être que l'effet de la confiance qu'il a dans les lumières, dans la probité, dans l'affection de celui à qui il accorde cette autorité. Il en est de même de celle dont jouissent les magistrats, les hommes qui remplissent des fonctions publiques, de quelque nature et de quelque espèce qu'elles soient ; elle ne peut être que le prix des talents et des vertus par lesquels ils sont présumés pouvoir se rendre utiles à ceux sur qui s'exerce leur puissance. Le public leur en paie le prix, par la considération, le respect et la déférence qu'il leur témoigne, et aussi par les émoluments attachés à ces fonctions. Tout homme donc qui ne se sentira ni les moyens d'obtenir cette confiance et les avantages qui en peuvent être la suite, ni la volonté d'y répondre en se consacrant à l'utilité des autres, qui ne voudra du pouvoir que pour satisfaire sa vanité, son orgueil, ou d'autres passions non moins criminelles, qui ne souhaitera des richesses que

des phénomènes que présente l'observation des sentiments moraux et de leurs effets ou de leurs résultats. Elle nous montre avec évidence que ce bonheur, dont le besoin agite et tourmente chaque individu, depuis le moment de sa naissance, pour ainsi dire, jusqu'au dernier instant de sa vie, ne saurait pourtant exister pour lui que dans un système de conduite qui consiste à immoler ou à sacrifier, presque sans cesse, les sentiments plus directs, plus individuels, à des sentiments plus généraux, plus étendus.

Cette étude nous fait voir dans le désir de la supériorité, qui ne nous abandonne presque jamais, le ressort principal et comme le moyen ou la cause essentielle de la conservation des individus, et l'expression constante de l'individualité ou de la personnalité. Mais elle nous montre en même temps, dans le sentiment de la sympathie, l'obstacle propre à retenir le désir de la supériorité dans de justes limites, et à le contenir dans ses aberrations; car il est le principe qui unit les individus en groupes plus ou moins nombreux, et qui forme de ces groupes eux-mêmes la grande famille sociale. Si, par la prodigieuse variété des causes et des circonstances qui sont propres à la déterminer, la sympathie oppose souvent les individus aux individus, et les masses aux masses, si cette opposition est quelquefois violente et funeste dans ses résultats, par cela seul qu'elle divise sou-

vent aussi ceux qui n'auraient pu demeurer unis que pour le malheur de leurs semblables, elle finit plusieurs fois par produire un bien véritable.

Une sympathie légitime et généreuse existe presque toujours en faveur des opprimés, dans le cœur de tous ceux qui n'ont aucun intérêt direct ou éventuel à l'injustice, à moins qu'ils ne soient égarés par des opinions fausses, par l'ignorance, ou par le fanatisme. Si donc les hommes qui ont ou qui croient avoir quelque intérêt réel à l'oppression de leurs semblables, étaient seuls à appuyer ou à défendre les institutions les plus absurdes ou les plus contraires au bien public, les progrès de la raison et du bonheur social, qui en serait la conséquence nécessaire, seraient plus sûrs et plus rapides. Mais je crois avoir suffisamment indiqué, dans tout ce chapitre, les causes nombreuses et puissantes qui font prévaloir si hautement, et depuis tant de siècles, les intérêts privés sur l'intérêt général, même chez les nations aujourd'hui les plus civilisées.

Car il faut bien remarquer que le désir de la supériorité, quoique ce soit toujours un sentiment personnel, n'a que des avantages, et aucun inconvénient, toutes les fois qu'il agit sous l'influence et, en quelque sorte, sous les auspices d'une généreuse et véritable sympathie. Il tend, au contraire, à perfectionner tous les genres de talents et toutes les facultés des individus, et les rend ainsi plus capa-

bles de rendre à la société d'utiles et d'importants services.

CHAPITRE IV.

De la Faculté de perception morale, et des Notions qu'elle fournit à l'Entendement.

§ 1. Les Sentiments moraux sont les faits à l'occasion desquels la raison juge de la qualité bonne ou mauvaise des actions, et du mérite ou du démérite des agents.

Jusqu'ici j'ai considéré la sympathie comme donnant lieu à deux sortes de sentiments qui tantôt concourent à déterminer les actions de l'homme, dans tous les rapports où il peut se trouver avec ses semblables, et tantôt s'opposent, en quelque manière, les uns aux autres, de sorte que ses actions, dans ce cas, ne sont que le résultat de l'excès de l'une des forces qui le sollicitent en un certain sens, sur la force opposée, qui tend à lui imprimer une direction contraire. Le tableau rapide que j'ai tracé de tous ces divers sentiments auxquels notre cœur est incessamment en proie, nous a indiqué les principaux résultats de leur influence sur le caractère et sur la conduite morale des hommes, dans toutes les circonstances de leur vie, et suffirait presque pour nous fournir les règles propres à nous conduire au seul bonheur véritable, celui que donne la vertu.

Cependant, on peut et l'on doit s'efforcer d'arriver, en ce genre, à des principes plus explicites ou plus rigoureusement démontrés que ceux qui sortent, en quelque manière, de la simple exposition des faits décrits dans les deux chapitres précédents. Ce ne sera pas, sans doute, en abandonnant la voie de l'observation, la seule qu'il nous soit donné de suivre avec quelque sécurité, qu'on pourra atteindre ce but; mais en cherchant, au contraire, à pénétrer plus avant dans cette route, et à la suivre aussi loin qu'elle pourra nous conduire.

Réfléchissons, en effet, sur ce qui se passe en nous-mêmes, à l'occasion de quelque action qui nous semble propre à contribuer au bonheur ou au malheur d'un seul ou de plusieurs de nos semblables : lorsque nous voyons, par exemple, un magistrat, organe inflexible de la loi, se montrer, comme elle, le protecteur constant de l'innocence, quelque dénuée qu'elle soit de crédit ou d'appui, et l'effroi des coupables, quelles que soient leur puissance et leur audace ; lorsque nous sommes témoins des efforts généreux que fait le fidèle mandataire du peuple pour défendre les libertés publiques contre les envahissements du pouvoir, pour soustraire à l'avidité du fisc le fruit des sueurs et des travaux du pauvre, les ressources qui lui sont rigoureusement nécessaires pour vivre et pour faire subsister sa famille ; toutes les fois enfin que nous

sommes témoins d'un acte de courage, de générosité, d'éclatante justice, ou que nous en entendons le récit, quel que soit d'ailleurs l'auteur de pareilles actions, homme public ou privé, riche ou pauvre, connu ou inconnu.

N'est-il pas vrai que, sans être le moins du monde intéressés au résultat de ces actions, sans avoir aucun rapport direct ou indirect avec ceux qu'elles intéressent, nous éprouverons une jouissance véritable, un sentiment de plaisir ou de satisfaction très réel? que notre raison, jugeant immédiatement de la qualité de pareilles actions, les déclarera bonnes, honorables, et dignes d'être approuvées? qu'enfin, leur auteur, quel qu'il soit, nous inspirera un sentiment involontaire de bienveillance; que nous désirerons qu'il trouve, soit dans son propre cœur, soit de toute autre manière, la récompense qu'il mérite?

D'un autre côté, si nous considérons les actions nuisibles ou à des individus, ou à la société tout entière : l'usurpation de l'autorité absolue par un chef militaire, l'anéantissement des libertés nationales, suite de cette usurpation; la fortune publique prodiguée sans pudeur aux vils flatteurs ou aux criminels agents de la tyrannie, la violation des lois par les juges chargés de les appliquer; tous les produits du travail et de l'industrie sacrifiés sans honte par des représentants qui, trahissant la confiance dont leurs concitoyens les avaient honorés, ne se montrent ar-

dents qu'à capter la faveur des dépositaires de l'autorité, dans l'espoir d'en obtenir de l'or et des emplois, ou par la crainte de perdre ceux qu'ils ont déja obtenus; en un mot, si nous examinons ce qui se passe en nous toutes les fois que nous sommes témoins ou que nous entendons le récit d'une action propre à causer un dommage réel, soit à un seul individu, soit à plusieurs, abus de confiance, délation, outrage, calomnie, etc., que trouverons-nous au fond de notre cœur, en nous supposant même tout-à-fait à l'abri des résultats ou de l'influence quelconque de pareils actes, et sans aucun rapport direct, ni indirect, avec ceux qui s'y trouvent impliqués, soit comme auteurs, soit comme victimes?

Il est bien évident que nous éprouvons d'abord un sentiment de peine ou de souffrance véritable. En second lieu, que notre raison, appréciant immédiatement la qualité de ces actions, par l'effet même du sentiment auquel elles ont donné lieu, les jugera mauvaises, honteuses, dignes de blâme: qu'enfin l'auteur de pareilles actions, quel qu'il puisse être, nous inspirera, comme malgré nous, un sentiment d'aversion ou même de haine, et que nous ne pourrons nous empêcher de souhaiter qu'il trouve, soit dans son propre cœur, soit de toute autre manière, la peine ou le châtiment qu'il nous paraît avoir mérité.

Et il faut bien remarquer, que ce n'est pas l'une ou l'autre des circonstances que je viens d'énumé-

rer, qui caractérise et complète le phénomène moral que je me suis proposé ici d'analyser et de décrire; c'est leur ensemble, ou leur concours simultané. Je n'ai pas dit sans doute tout ce qui s'y trouve, mais il me semble hors de doute que tout ce que je viens de dire s'y rencontre en effet, et cela suffit pour justifier, ce me semble, complètement les conclusions que je dois en tirer.

§ 2. Erreur des philosophes qui rapportent exclusivement à la raison tous les phénomènes de l'ordre moral.

Si donc il s'est trouvé des moralistes, anciens ou modernes, qui, remarquant comme un fait constant et indubitable ce jugement immédiat de la qualité des actions, du mérite et du démérite des agents, cette approbation ou cette improbation que nous reportons sur l'agent, en vertu du jugement que nous avons porté de la qualité bonne ou mauvaise de l'action (jugement qui véritablement ne peut appartenir qu'à la raison); si, dis-je, il s'est trouvé des philosophes qui, par ce motif, ont cru devoir regarder exclusivement la raison comme la source et le fondement de toutes nos déterminations morales, il me semble évident qu'ils n'ont pu faire ainsi que des systèmes défectueux et nécessairement incomplets, puisqu'ils négligeaient de tenir compte de plusieurs circonstances ou conditions qui, comme

nous venons de le voir, sont toujours comprises dans tout fait ou dans tout phénomène moral.

Il y a, disent-ils, une loi de notre nature intellectuelle, qui est immuable, universelle, qui se manifeste, dans tous les lieux et dans tous les temps, à toute créature capable de raison, et en vertu de laquelle nous sommes invinciblement forcés de prononcer sur le mérite ou le démérite de nos actions, de nous reconnaître dignes d'approbation ou de récompense, d'improbation ou de peine, suivant que ces actes sont conformes ou contraires à cette loi, pour ainsi dire innée, et qu'ils appellent *loi du devoir*. Elle n'est nullement fondée sur le sentiment, car le sentiment est une chose variable, inconstante, susceptible de degrés infiniment divers, suivant les lieux, les temps et les personnes, tandis que cette loi est invariable, éternelle, toujours la même partout et pour tous. Or, puisque cette loi existe, ajoutent-ils, il faut nécessairement que l'homme ait le pouvoir de s'y conformer. « La liberté est donc le seul « pouvoir de l'ame, qui ne soit pas relatif au monde « phénoménique; la liberté est le pouvoir de com- « mencer à volonté une série d'actions indépendam- « ment de tout ce qui pourrait l'amener ou la con- « trarier. C'est du sein même de la liberté que naît « la *loi du devoir*. Cette loi, dont les intérêts doivent « l'emporter sur tous les autres, et dont les préten- « tions sont impérieuses, nous impose la nécessité

« de croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité « de l'ame *.

Je ne conteste assurément pas l'existence de cette loi morale, j'en reconnais la puissance et l'universalité : mais je me garderai bien d'en faire, à l'exemple de ces philosophes, une qualité occulte qui, par la manière dont ils l'établissent, rappelle les plus épaisses ténèbres des siècles de la philosophie scholastique; je me garderai surtout d'anéantir, pour établir cette loi, le principe de causalité, fondement de toute raison, de toute connaissance, de toute intelligence.

Remarquons en effet que la raison toute seule, ou plutôt l'intuition du rapport de la qualité de l'acte à l'agent, considéré dès lors comme objet légitime d'approbation ou d'improbation, de peine ou de récompense (puisque c'est à peu près là tout ce que ces philosophes entendent, au moins dans ce cas, par le mot raison); remarquons, dis-je, que cette intuition d'un rapport purement intellectuel, ne saurait avoir lieu, qu'en vertu du sentiment, qui, comme nous l'avons vu, en est la cause ou le principe immédiat.

Car enfin, que dit cette loi qu'ils proclament avec raison sans doute, et qui a été reconnue et proclamée, depuis tant de siècles, par les moralistes et par les sages de toutes les nations? que prescrit-elle?

* *Mélanges de Littérature, etc.*, par M. Ancillon, tom. II, page 137.

Fais aux autres tout le bien que tu peux leur faire; abstiens-toi de toute action dont il pourrait résulter un mal quelconque pour ton semblable. Or, je le demande, que signifient ces mots *bien* et *mal?* à quoi reconnaîtrai-je l'un et l'autre? quels seront les caractères immuables et certains auxquels on pourra toujours les distinguer? n'est-ce pas par la peine, ou par le plaisir, soit physique, soit moral, ou même intellectuel, que l'on sait que telle ou telle action doit nécessairement faire éprouver à ceux qui s'y trouvent intéressés? et ces plaisirs ou ces peines de différents genres, quel homme en pourrait avoir l'idée, s'il ne les avait pas éprouvés lui-même? Non, il ne lui serait pas possible de juger de la qualité, bonne ou mauvaise, de ses propres actions, ou de celles des autres, si la seule pensée qu'il en conçoit ne lui rappelait pas, au moins confusément, les sentiments que lui ont fait éprouver des actions semblables ou analogues. Il ne lui serait pas plus possible de comprendre ce que lui en diraient ceux qui ont éprouvé de pareils sentiments, qu'il ne le serait à un aveugle-né de comprendre ce qu'on lui raconterait des prodigieux effets de la lumière et des couleurs dans un site pittoresque; qu'il ne le serait à un sourd de naissance, de comprendre ce qu'il lirait des merveilles de la musique, du charme qu'une oreille sensible et exercée trouve dans les accents d'une mélodie touchante, ou dans les accords d'une

savante harmonie. Il est donc évident que si l'on ne suppose pas que le sentiment intervienne, comme condition nécessaire, dans l'appréciation que notre raison fait de cette espèce de rapports, que nous désignons par les termes généraux de *bien* et de *mal moral*, ces termes ne peuvent absolument avoir aucun sens.

§ 3. Réponse à l'objection tirée de la mobilité et de l'inconstance de nos sentiments.

Quant à l'objection que l'on tire de l'instabilité de nos sentiments, et de la comparaison qu'on peut en faire naturellement avec les sensations, elle n'a pas, à beaucoup près, toute la valeur qu'on lui suppose, comme il est, ce me semble, facile de s'en convaincre. Exposons d'abord cette objection dans toute sa force. Si la vertu, dit-on, n'est qu'un sentiment de plaisir ou de joie, produit dans l'ame par la contemplation de certaines actions, il n'y a dans sa nature rien de stable et de permanent. En effet, rien de si arbitraire que les sensations, puisqu'elles ne sont pas toujours excitées au même degré par les mêmes causes. Ce qui nous donne, dans un moment, une sensation agréable de douceur, nous donnera, dans un autre, une sensation désagréable d'amertume; et de même, ce que nous approuvons, dans un temps, comme vertueux, nous le condamnerons, dans un autre, comme vicieux.

Hume est, de tous les écrivains, celui qui a énoncé

avec le plus de précision ces conclusions sceptiques sur la nature absolue des distinctions morales. « La « distinction du bien et du mal moral, dit ce philo- « sophe, est fondée sur le plaisir ou la peine qui « résulte de la contemplation de certains sentiments « ou de certains caractères. Or, comme ce plaisir « ou cette peine ne peuvent pas manquer d'être « connus de celui qui les éprouve, il s'ensuit qu'il y « a tout juste autant de vice ou de vertu dans un « caractère donné, que chacun y en met, et qu'il est « impossible, à cet égard, que nous puissions jamais « nous tromper *. »

Mais ceux qui s'autorisent de cette comparaison de la sensation, pour nier le rôle essentiel que joue le sentiment dans toutes nos déterminations morales, et qui invoquent, à l'appui de leur opinion, les conclusions sceptiques de Hume, ne font que renouveler, comme l'a fait ce philosophe lui-même, la doctrine erronée du sophiste Protagoras, que Platon a combattue dans un de ses plus profonds écrits. Protagoras, en effet, avait admis comme fondement de sa doctrine, ainsi que l'a fait Hume dans le passage cité ci-dessus, que *l'homme est la mesure de tout*, et que les choses sont réellement pour chacun de nous ce qu'elles lui paraissent être au moment où il les contemple, parce qu'il n'a et ne peut avoir, à

* *Treatise of hum. nat.*, vol. III, pag. 154.

chaque instant, que la conscience de ce qui se passe dans son âme. Mais cette doctrine est démentie de la manière la plus formelle par la considération attentive des faits sur lesquels on prétend l'établir. Sans doute mes sensations peuvent varier par bien des causes diverses, et ce qui me paraissait hier doux et agréable peut me paraître aujourd'hui amer et désagréable; mais, loin de prononcer que le sucre est amer parce qu'il me semble tel en ce moment, je n'en aurai pas même la pensée. Car, ayant reconnu déja bien des fois la saveur de cette substance pour agréable, et sachant très bien que tous les hommes l'ont reconnue et la reconnaissent pour telle quand leur goût n'est pas perverti par quelque désordre de la santé ou par quelque altération des organes, je suis averti par là, que je me trouve probablement dans ce cas; et alors tout ce que je crois devoir faire de mieux, c'est de chercher à porter remède à cet état maladif. En général, je sais que toutes mes perceptions peuvent, dans certaines circonstances, être sujettes à erreur, quoique le plus souvent elles ne me trompent pas; il y a même bien des cas où je puis m'apercevoir immédiatement de leur peu de justesse, par la connaissance que j'ai des qualités, des rapports ou des propriétés d'un grand nombre de choses. Ces qualités, ces rapports ou ces propriétés plus ou moins remarquables, je les ai attachés à des noms, qui les expriment

toutes les fois que j'ai occasion de les observer ou d'en retrouver qui aient avec eux quelque analogie ; et ces noms, produit ou création de ma raison, la fortifient à leur tour, et lui fournissent un puissant secours contre les erreurs de mes perceptions, quand les sensations qui les déterminent ne sont pas ce qu'elles doivent être ordinairement.

Or, il en est précisément ainsi des sentiments qui sont la cause ou plutôt l'occasion de la connaissance que j'ai de ce qu'on appelle bien et mal moral. Ces mots sont les signes d'un nombre infini de rapports que j'ai observés plus ou moins souvent dans mes jugements sur les actions des hommes, et que j'ai vus généralement confirmés par l'assentiment de la plupart de ceux avec qui j'ai vécu ou que j'ai rencontrés. Les notions que j'exprime par les mots bien et mal moral, et une infinité d'autres qui sont comprises dans celles-ci et qui sont aussi exprimées par des termes généraux, ont acquis par ce moyen, dans mon entendement, une sorte de fixité ou, si l'on veut, d'immuabilité, non pas absolue, sans doute, mais qui prend de plus en plus quelque chose qui approche de ce caractère, à mesure que ma raison s'éclaire et se fortifie, et que mes habitudes deviennent plus conformes aux lumières de ma raison.

Ainsi, un homme peut bien ne pas éprouver, dans tous les moments, un sentiment de satisfaction ou de peine aussi vive, par la contemplation ou par la

seule pensée d'une action vicieuse ou vertueuse : mais il arrivera souvent que sa raison suppléera à ce qui manque de vivacité au sentiment. Il ne se portera pas peut-être au bien, dans tous les instants, avec la même énergie et la même allégresse *; mais la vérité des rapports que son entendement a aperçus tant de fois entre ce qui est moralement bon et digne d'approbation, et ce qui est moralement mauvais et digne de blâme, ne sera pas obscurcie, ou du moins entièrement effacée. Il s'en faut donc beaucoup, quoi qu'en dise Hume, qu'il y ait à chaque instant, dans une action, ou dans un caractère donné, tout juste autant de valeur morale que chacun y en met, quoiqu'il soit vrai que chacun ne sente bien exactement que ce qu'il sent. Car, encore une fois, ce n'est, dans ces circonstances, ni le sentiment tout seul qui intervient, ni aussi la raison toute seule ; mais au contraire l'un et l'autre interviennent toujours, à vrai dire, au degré où chacun les possède.

Voilà, suivant moi, l'état vrai de la nature humaine, considérée sous ce rapport. Ceux qui ne veulent pas admettre le sentiment comme partie essentielle et nécessaire de toutes nos déterminations morales, négligeant l'observation des faits, et s'attachant uniquement aux inductions qu'ils peuvent ti-

* *Nec hoc dico sapientem semper uno iturum gradu, sed unâ viâ.* (Senec. Ep. 20.)

rer de la combinaison des mots qui représentent ce que la raison aperçoit de commun entre tous les phénomènes d'un même ordre, arrivent, par cette voie, à des conclusions contraires aux faits tels qu'ils sont. Ceux qui ne veulent considérer que le sentiment, sans la raison, arrivent, par un procédé du même genre, à des conclusions qui ne sont pas moins éloignées de la vérité, mais dans un sens opposé. Les uns font de l'homme un dieu, ou du moins une créature qui tiendrait plus de la divinité que de l'homme; les autres semblent le réduire à la condition des animaux, toujours et nécessairement déterminés par les sensations et par les sentiments qu'ils éprouvent dans un moment donné. Mais la nature humaine n'en reste pas moins ce qu'elle est, et ce que Dieu l'a faite; la seule chose donc qui puisse nous être réellement utile et profitable, c'est de l'observer avec la plus scrupuleuse attention, et de la connaître, autant qu'il nous est possible, telle qu'elle est.

§ 4. Réponse à une autre objection, fondée sur l'erreur des philosophes qui n'admettent que le sentiment pour base des distinctions morales.

Une autre objection qu'on a faite contre le sentiment, considéré comme partie essentielle de notre constitution morale, se tire de la conclusion même qu'ont effectivement paru adopter quelques philosophes qui n'admettaient que ce sentiment pour base

de leur doctrine, ou pour cause de tous les phénomènes de cet ordre. On a dit : Si vous ne voyez dans les actions vicieuses ou vertueuses dont vous êtes témoin, dans celles que vous faites vous-même, ou que vous vous proposez de faire, que le sentiment agréable ou pénible dont vous êtes affecté, si ce sentiment est le seul motif qui puisse déterminer vos jugements ou votre conduite, il s'en suit nécessairement que, dans tous les cas possibles, vous ne jugerez et n'agirez que dans la vue de votre plus grand avantage personnel; que vous serez mu par votre seul intérêt, et qu'aucune action, aucune détermination de l'homme, n'aura d'autre principe, d'autre mobile, que ce qu'on appelle *amour-propre* ou *amour de soi*. En supposant même que la prudence, née de pareils sentiments, vous détermine à modérer, quand il le faudra, cette impulsion violente du plus pur égoïsme, ce sera ce que quelques philosophes ont appelé *intérêt personnel bien entendu*. Dès lors, que deviennent ces affections sublimes et généreuses, ces sentiments purs et désintéressés de dévoûment absolu à la famille, à l'amitié, à la patrie, que l'on a regardés, dans tous les temps, comme le caractère le plus noble et le plus imposant de la nature humaine?

Mais, premièrement, cette objection ne s'adresse pas au système que j'adopte, et dont j'ai commencé à exposer les principales idées; car il n'admet pas

exclusivement, comme on l'a vu, la considération du sentiment comme base de toute doctrine morale. J'ai fait remarquer qu'il s'y joint toujours des jugements de la raison, par lesquels celle-ci se modifie sans cesse, s'épure et se perfectionne; et j'ai fait comprendre par là, je l'espère, comment la raison épurée perfectionne, à son tour, notre manière de sentir. En sorte que la seule conception ou la seule pensée des actions qui sont contraires à la vertu produit sur notre sensibilité ainsi modifiée, une impression pénible d'autant plus salutaire qu'elle est plus vive et plus profonde.

En second lieu, ceux qui se prévalent contre l'existence absolue et nécessaire du sentiment moral, des objections que j'ai rapportées plus haut, négligent de tenir compte d'une des circonstances les plus importantes et les plus incontestables qui font partie de ce sentiment ou qui même le constituent. Ils négligent de tenir compte de cette affection primitive et pour ainsi dire innée de l'homme pour son semblable, en vertu de laquelle le bien et le mal qui ne nous affectent pas personnellement, sont réellement des causes de peine et de plaisir pour nous-mêmes, en sorte que le bonheur et le malheur des êtres qui depuis long-temps ont cessé d'exister, ou qui sont séparés de nous par d'immenses distances, nous touchent cependant quelquefois très vivement.

« Que me font à moi les crimes de Catilina? (s'é-

« crie l'auteur d'Émile;) ai-je peur d'être sa victime?
« pourquoi donc ai-je de lui la même horreur que
« s'il était mon contemporain? nous ne haïssons pas
« seulement les méchants parce qu'ils nous nuisent,
« mais parce qu'ils sont méchants. Non seulement
« nous voulons être heureux, mais nous voulons aussi
« le bonheur des autres ; et quand ce bonheur ne
« coûte rien au nôtre, il l'augmente. Enfin l'on a,
« malgré soi, pitié des infortunés; quand on est té-
« moin de leur mal, on en souffre. Les plus pervers
« ne sauraient perdre tout-à-fait ce penchant; sou-
« vent il les met en contradiction avec eux-mêmes.
« Le voleur qui dépouille les passants couvre encore
« la nudité du pauvre, et le plus féroce assassin sou-
« tient un homme tombant en défaillance!

« Jetez les yeux sur toutes les nations du monde
« (dit encore le même écrivain), parcourez toutes les
« histoires. Parmi tant de cultes inhumains et bizar-
« res, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et
« de caractères, vous trouverez partout les mêmes
« idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes
« principes de morale, partout les mêmes notions
« du bien et du mal. L'ancien paganisme enfanta des
« dieux abominables qu'on eût punis ici-bas comme
« des scélérats, et qui n'offraient pour tableau du
« bonheur suprême que des forfaits à commettre
« et des passions à contenter. Mais le vice armé d'une
« autorité sacrée, descendait en vain du séjour éter-

« nel, l'instinct moral le repoussait du cœur des hu-
« mains. En célébrant les débauches de Jupiter, on
« admirait la continence de Xénocrate; la chaste Lu-
« crèce adorait l'impudique Vénus; l'intrépide Ro-
« main sacrifiait à la peur, il invoquait le dieu qui
« mutila son père, et mourait sans murmure de la
« main du sien; les plus méprisables divinités furent
« servies par les plus grands hommes. La sainte voix
« de la nature, plus forte que celle des dieux, se
« faisait respecter sur la terre, et semblait reléguer
« dans le ciel le crime avec les coupables. * »

Ces éloquentes paroles sont l'expression aussi brillante que rapide des faits de toute l'histoire envisagés sous le point de vue particulier qui nous occupe, et confirment pleinement ce que j'ai dit au commencement de ce chapitre, en invoquant le témoignage de la conscience qu'a chacun de nous de ce qu'il éprouve à l'occasion des faits de ce genre. La conclusion que je me crois autorisé à en tirer, se présentera sans doute à l'esprit du lecteur, avec toute l'évidence qui peut lui assurer de sa part un entier assentiment, ainsi qu'aux vérités qui doivent en sortir comme des conséquences nécessaires.

§ 5. Existence d'une *Faculté de perception morale*, faisant partie de la constitution de l'entendement humain.

Il existe donc en nous naturellement *une faculté*

* Émile, *ou de l'Éducation*, par J.-J. Rousseau, liv. IV.

de perception morale, qui nous fait reconnaître et apprécier les qualités bonnes ou mauvaises des actions des autres hommes ou de nos propres actions, quand le bonheur ou le malheur d'un ou de plusieurs individus y sont intéressés; au moyen de laquelle nous jugeons du mérite ou du démérite des agents, nous les regardons comme dignes de peine ou de récompense, suivant que leur conduite nous paraît un objet légitime d'approbation ou d'improbation. Cette perception est l'effet des sentiments de plaisir ou de peine, tantôt remarqués, tantôt inaperçus, qui résultent en nous de ces actions mêmes, et qui l'introduisent, en quelque manière, dans notre entendement, comme les sensations proprement dites y font naître la perception des objets extérieurs et de leurs qualités.

Je dis que le sentiment, dans le cas de la perception morale, passe la plupart du temps inaperçu, quoique réellement senti, précisément comme la sensation, dans le cas de la perception externe; et l'on s'en convaincra facilement pour peu que l'on veuille se rendre attentif à quelques uns des faits que l'expérience commune de la vie nous a rendus plus familiers.

En effet, toutes les fois que nous avons occasion de voir des actions ou d'entendre des discours qui nous semblent contraires aux convenances, ou de nature à offenser gravement quelqu'un, nous n'a-

vons guère conscience que du blâme que méritent ces discours et ces actions ou ceux qui s'en rendent coupables. Mais si nous réfléchissons que nous aurions mieux aimé n'en être pas témoins, nous reconnaîtrons nécessairement que c'est parce qu'elles nous ont affectés d'un sentiment pénible; car préférer ou aimer mieux ne peut se concevoir indépendamment de tout sentiment, et il y aurait contradiction manifeste, c'est-à-dire absurdité, à supposer que la préférence pût exister à l'occasion de ce qui serait complètement indifférent.

Remarquons encore ce qui se passe entre des personnes qui discutent quelque question, même de peu d'importance, sur laquelle elles ont des opinions différentes. Pour peu que la discussion se prolonge, nous les verrons successivement y mettre plus de chaleur. Si nous observons les inflexions variées de la voix, les expressions diverses des traits de la physionomie, les gestes animés qui accompagnent les discours de chaque interlocuteur, n'y reconnaîtrons-nous pas, soit l'impatience de n'être pas compris, soit une sorte de défiance de la sincérité de celui avec qui l'on dispute? tantôt ce ton de supériorité qui caractérise un orgueil content de soi, tantôt celui de l'ironie, qui cherche à triompher d'un adversaire en l'humiliant? d'autres fois une sorte de lenteur ou d'embarras produit par la force d'une objection inattendue? enfin mille autres indices mani-

festes de sentiments divers qui se succèdent avec une prodigieuse rapidité? Or, ces sentiments, quoiqu'ils ne soient pas distinctement remarqués par chacun de ceux qui les éprouvent, sont néanmoins autant de petites peines ou de petits plaisirs qui se joignent à chaque instant aux idées que fait naître de part et d'autre le cours de la conversation.

Qu'est-ce enfin que ces émotions profondes que nous éprouvons, ces larmes soudaines qui s'échappent quelquefois de nos yeux, lorsque nous sommes témoins d'une action héroïque ou magnanime, ou seulement lorsque nous en entendons le récit? Si les sentiments que nous éprouvons dans ce cas ne sont pas encore ce que nous remarquons le plus expressément, au moins se manifestent-ils avec assez d'évidence pour ne nous laisser aucun doute sur le rôle qu'ils jouent dans cette espèce de phénomènes.

La faculté de perception morale est donc aussi essentiellement différente de la faculté de perception externe que les sentiments moraux sont différents non seulement des sensations proprement dites, mais même des sentiments qui se mêlent à ces sensations; et c'était une raison suffisante pour que je me crusse autorisé à la désigner par le nom particulier que je lui donne ici.

§ 6. Pourquoi les expressions de *sens moral*, ou *instinct moral*, paraissent moins convenables.

Un philosophe anglais, fort distingué par l'éten-

due de ses lumières, par la sagacité de son esprit, plus estimé encore par les qualités de l'âme, qui rehaussaient l'éclat de ses talents, le docteur Hutcheson, avait été frappé de la nécessité de rapporter à un principe commun, dans ceux qui composent notre nature morale et intellectuelle, cette classe si étendue et si importante à la fois de phénomènes observés, constatés et décrits sans cesse avec tant de charme et d'éloquence par les plus illustres écrivains de l'antiquité, aussi bien que par ceux des temps modernes. Hutcheson appelle en conséquence *sens moral* le principe dont nous parlons; mais cette dénomination ne fut pas généralement adoptée, ou plutôt fut réprouvée par beaucoup de philosophes contemporains du professeur d'Édimbourg; car elle suppose gratuitement et sans preuve l'existence d'organes appropriés plus particulièrement à la fonction de recevoir les impressions morales, et ce fut une des premières objections qui s'élevèrent contre la doctrine du *sens moral*.

Il faut pourtant remarquer, pour être juste envers l'auteur de cette doctrine, qu'il ne supposait pas qu'il existât dans la constitution physique de l'homme rien de semblable à un organe ou à un *sens interne*, destiné à transmettre à l'âme les idées du beau ou de la vertu. Il assigne même au *sens moral* une autorité suprême; il l'appelle le *principe intérieur* qui nous dirige, et qui est destiné « à exercer l'empire

« sur toutes nos autres facultés. » Il dit expressément « que le désir de l'excellence morale est la suprême « détermination ou affection de nos âmes, différente « de toutes nos affections bienveillantes. »

Cependant son langage avait non seulement l'inconvénient de faire supposer, dans l'organisation physique ou dans la constitution morale de l'homme, un principe particulier qui ne s'y trouve pas, ou au moins dont on ne peut, par aucun moyen, constater l'existence. Il avait encore le tort, non moins grave, d'omettre une partie essentielle de ce qui s'y trouve, je veux dire le caractère particulier de généralité, de constance et de vérité, en quelque sorte nécessaire, que la raison donne aux déterminations de la sensibilité, dans ce genre, en même temps qu'elle les épure, les agrandit et les fortifie. Sans doute le philosophe écossais n'avait pu méconnaître ce caractère assurément très remarquable des sentiments moraux, ou plutôt des perceptions qu'ils font naître, et des notions auxquelles ces perceptions donnent naissance à leur tour; tous les esprits capables de réflexion en ont été frappés dans tous les temps, et les paroles de Hutcheson, que je viens de citer, prouvent qu'il avait observé lui-même avec soin la nature et l'effet des sentiments moraux.

Au reste, il est certain que si les efforts de Hutcheson, pour perfectionner la science, ne furent pas couronnés par le succès, si sa théorie du *sens moral*

n'offrait pas le moyen d'expliquer les phénomènes, c'est-à-dire d'en tracer avec exactitude et fidélité la marche et l'enchaînement, du moins elle faisait sentir l'utilité et la convenance d'envisager sous ce point de vue particulier cette partie de notre sensibilité, et par là elle remédiait, à quelques égards, aux vices du système d'Épicure et de toutes les théories qui s'en étaient plus ou moins rapprochées.

Maintenant, substituer, comme je le fais ici, l'expression *faculté de perception morale* à celle *de sens moral*, est-ce réellement faire une chose utile, et qui puisse répandre plus de véritable lumière sur la théorie dont nous nous occupons? On devine facilement que j'ai dû le penser, puisque j'ai cru pouvoir proposer cette manière d'envisager la question. Voici quels sont les motifs qui m'y ont décidé :

1° Le mot *faculté* n'a pas, comme le mot *sens*, l'inconvénient de faire supposer l'existence de quelque organe, ou système d'organes, approprié spécialement à la classe de phénomènes que nous considérons. Il n'est que le signe purement arbitraire, ou d'institution, par lequel nous indiquons, comme on sait, un certaine classe de faits, en même temps que la capacité ou le pouvoir qui est en nous d'éprouver les faits de cette espèce et d'en avoir conscience, de manière à les distinguer de ceux qui en diffèrent.

2° L'expression *faculté de perception* indique un

pouvoir qui se rapporte à des faits qui ne sont pas simples ou primitifs, mais composés ou dérivés, et en effet ceux que nous considérons ici sont toujours accompagnés d'intuitions de rapport, qui supposent un certain développement de toutes les facultés primitives et secondaires, que nous avons reconnues dans l'analyse que nous avons faite de l'entendement; qui supposent de plus l'emploi convenable et régulier de l'ensemble de ces facultés ou de la *raison*.

3° Enfin l'expression *faculté* de *perception morale*, indique l'espèce particulière de faits de notre sensibilité qui sont l'objet de la perception, dans la question qui nous occupe, et par conséquent détermine, ce me semble, d'une manière plus précise, l'étendue et les limites du sujet de notre étude.

Toutefois nous savons d'avance que cette étendue et ces limites sont, sous un certain rapport, purement fictives, et pour ainsi dire hypothétiques, parce que nous sommes convaincus par tout ce que nous avons observé dans les précédentes recherches que nous avons faites sur les diverses parties de notre constitution intellectuelle, que tout y présente un sujet un et indivisible; puisque le *moi*, dans toute la variété des phénomènes successifs qu'il présente à notre observation, ne cesse pas de conserver sa simplicité et son identité.

§ 7. Analyse du phénomène de la perception morale.

Le motif déterminant de toute action moralement

bonne ou mauvaise, n'est jamais et ne peut jamais être que le sentiment d'un plus grand bien ou d'un moindre mal, ou, si l'on veut, d'un plus grand plaisir ou d'une moindre peine morale pour nous-mêmes*. Ce sentiment au reste, n'est, à proprement parler, ni intéressé, ni désintéressé : il est ce qu'il peut et doit être dans la circonstance donnée ; et, quel qu'il soit, il ne dépend pas de celui qui l'éprouve, d'en éprouver un autre dans ce moment-là. Mais si les sentiments moraux ne sont eux-mêmes ni intéressés, ni désintéressés, les actions qui en sont la suite, et la conduite morale qu'ils déterminent, peuvent évidemment avoir un résultat avantageux ou nuisible, soit à nous-mêmes, soit à d'autres. Or, c'est de cette action et de cette conduite que l'on peut dire avec raison qu'elles sont intéressées ou désintéressées.

Mais, comme je l'ai fait observer précédemment (§ 5), le sentiment que fait naître en nous le spectacle ou la pensée de toute action de ce genre, introduit immédiatement dans notre esprit la perception

* C'est la pensée de saint Augustin, cité par Malebranche (Voy. les *Éclaircissements* sur le premier livre de la *Recherche de la Vérité*) : *Quod magis nos delectat, secundùm id operemur necesse est.* Le même Père de l'Église dit aussi que « le plaisir est comme un poids qui entraîne l'âme, et « qui en règle les mouvements. » *Delectatio quippe est* quasi pondus animæ. *Delectatio ergo* ordinat animam.

(AUGUSTIN, *De Musicâ*, l. VI, c. XI.)

« sur toutes nos autres facultés. » Il dit expressément « que le désir de l'excellence morale est la suprême « détermination ou affection de nos âmes, différente « de toutes nos affections bienveillantes. »

Cependant son langage avait non seulement l'inconvénient de faire supposer, dans l'organisation physique ou dans la constitution morale de l'homme, un principe particulier qui ne s'y trouve pas, ou au moins dont on ne peut, par aucun moyen, constater l'existence. Il avait encore le tort, non moins grave, d'omettre une partie essentielle de ce qui s'y trouve, je veux dire le caractère particulier de généralité, de constance et de vérité, en quelque sorte nécessaire, que la raison donne aux déterminations de la sensibilité, dans ce genre, en même temps qu'elle les épure, les agrandit et les fortifie. Sans doute le philosophe écossais n'avait pu méconnaître ce caractère assurément très remarquable des sentiments moraux, ou plutôt des perceptions qu'ils font naître, et des notions auxquelles ces perceptions donnent naissance à leur tour; tous les esprits capables de réflexion en ont été frappés dans tous les temps, et les paroles de Hutcheson, que je viens de citer, prouvent qu'il avait observé lui-même avec soin la nature et l'effet des sentiments moraux.

Au reste, il est certain que si les efforts de Hutcheson, pour perfectionner la science, ne furent pas couronnés par le succès, si sa théorie des sens moraux

n'offrait pas le moyen d'expliquer les phénomènes, c'est-à-dire d'en tracer avec exactitude et fidélité la marche et l'enchaînement, du moins elle faisait sentir l'utilité et la convenance d'envisager sous ce point de vue particulier cette partie de notre sensibilité, et par là elle remédiait, à quelques égards, aux vices du système d'Épicure et de toutes les théories qui s'en étaient plus ou moins rapprochées.

Maintenant, substituer, comme je le fais ici, l'expression *faculté de perception morale* à celle *de sens moral*, est-ce réellement faire une chose utile, et qui puisse répandre plus de véritable lumière sur la théorie dont nous nous occupons? On devine facilement que j'ai dû le penser, puisque j'ai cru pouvoir proposer cette manière d'envisager la question. Voici quels sont les motifs qui m'y ont décidé :

1° Le mot *faculté* n'a pas, comme le mot *sens*, l'inconvénient de faire supposer l'existence de quelque organe, ou système d'organes, approprié spécialement à la classe de phénomènes que nous considérons. Il n'est que le signe purement arbitraire, ou d'institution, par lequel nous indiquons, comme on sait, un certaine classe de faits, en même temps que la capacité ou le pouvoir qui est en nous d'éprouver les faits de cette espèce et d'en avoir conscience, de manière à les distinguer de ceux qui en

pression *faculté de perception* indique un

« sur toutes nos autres facultés. » Il dit expressément « que le désir de l'excellence morale est la suprême « détermination ou affection de nos âmes, différente « de toutes nos affections bienveillantes. »

Cependant son langage avait non seulement l'inconvénient de faire supposer, dans l'organisation physique ou dans la constitution morale de l'homme, un principe particulier qui ne s'y trouve pas, ou au moins dont on ne peut, par aucun moyen, constater l'existence. Il avait encore le tort, non moins grave, d'omettre une partie essentielle de ce qui s'y trouve, je veux dire le caractère particulier de généralité, de constance et de vérité, en quelque sorte nécessaire, que la raison donne aux déterminations de la sensibilité, dans ce genre, en même temps qu'elle les épure, les agrandit et les fortifie. Sans doute le philosophe écossais n'avait pu méconnaître ce caractère assurément très remarquable des sentiments moraux, ou plutôt des perceptions qu'ils font naître, et des notions auxquelles ces perceptions donnent naissance à leur tour; tous les esprits capables de réflexion en ont été frappés dans tous les temps, et les paroles de Hutcheson, que je viens de citer, prouvent qu'il avait observé lui-même avec soin la nature et l'effet des sentiments moraux.

Au reste, il est certain que si les efforts de Hutcheson, pour perfectionner la science, ne furent pas couronnés par le succès, si sa théorie du *sens moral*

n'offrait pas le moyen d'expliquer les phénomènes, c'est-à-dire d'en tracer avec exactitude et fidélité la marche et l'enchaînement, du moins elle faisait sentir l'utilité et la convenance d'envisager sous ce point de vue particulier cette partie de notre sensibilité, et par là elle remédiait, à quelques égards, aux vices du système d'Épicure et de toutes les théories qui s'en étaient plus ou moins rapprochées.

Maintenant, substituer, comme je le fais ici, l'expression *faculté de perception morale* à celle *de sens moral*, est-ce réellement faire une chose utile, et qui puisse répandre plus de véritable lumière sur la théorie dont nous nous occupons? On devine facilement que j'ai dû le penser, puisque j'ai cru pouvoir proposer cette manière d'envisager la question. Voici quels sont les motifs qui m'y ont décidé :

1° Le mot *faculté* n'a pas, comme le mot *sens*, l'inconvénient de faire supposer l'existence de quelque organe, ou système d'organes, approprié spécialement à la classe de phénomènes que nous considérons. Il n'est que le signe purement arbitraire, ou d'institution, par lequel nous indiquons, comme on sait, un certaine classe de faits, en même temps que la capacité ou le pouvoir qui est en nous d'éprouver les faits de cette espèce et d'en avoir conscience, de manière à les distinguer de ceux qui en diffèrent.

2° L'expression *faculté de perception* indique un

nous-mêmes, si elle est nuisible à quelqu'un, puisque nous sentons immédiatement que celui à qui elle porte préjudice, et même tous ceux qui n'y auront aucun intérêt, en seront certainement affligés ou indignés. En un mot, il y a dans tout individu qui se trouve en pareil cas, comme deux personnes distinctes : l'une à qui l'action peut légitimement être imputée, qui en a sciemment pris sur soi la responsabilité; l'autre qui, s'affranchissant jusqu'à un certain point de cette responsabilité, et se mettant en quelque sorte à la place de tous ceux à qui elle ne peut jamais être imputée, en porte un jugement impartial et irrévocable.

C'est là le phénomène fondamental et caractéristique de la constitution morale de l'homme, à l'observation duquel il lui a toujours été impossible de se refuser : cet homme double *(homo duplex)* qui a quelquefois paru aux philosophes un mystère si singulier et si incompréhensible.

Sans doute nous ne l'expliquerons jamais dans le sens faux et obscur que l'on donne communément au mot *expliquer;* mais il nous est facile de le comprendre, si ce mot ne signifie pas autre chose que démêler ou reconnaître l'ordre et l'enchaînement des faits qui en amènent ou en produisent constamment un autre. Or, la sympathie, la mémoire, ou l'association des idées, et le langage, jouent ici un rôle tellement remarquable et tellement nécessaire,

qu'il est impossible de ne pas les regarder comme les causes et les conditions indispensables du phénomène dont nous parlons, ainsi qu'on le reconnaîtra par ce qui nous reste à dire sur le même sujet.

Remarquons cependant l'analogie qu'il y a entre la conscience et l'honneur, puisque l'on entend, comme nous l'avons vu, par ce mot, la portion d'estime et de considération que chacun croit mériter. L'honneur est donc, en quelque manière, une partie de la conscience. Voilà pourquoi un homme *sans conscience*, c'est-à-dire, qui ne sait pas consulter ce guide intérieur et obéir à sa voix, est aussi un homme sans honneur. Voilà pourquoi nous avons essentiellement besoin, pour être heureux, d'être d'accord, ou, comme on dit vulgairement, d'être bien avec nous-mêmes, ou avec notre conscience. Car toutes les fois que nos vœux, nos désirs et surtout notre conduite, sont en opposition avec la raison, le sentiment de l'honneur se révolte en nous, et la crainte d'être jugés par les autres hommes comme nous nous jugeons nous-mêmes, devient un continuel et insupportable tourment. Ainsi, il ne peut y avoir de sécurité ou de paix intérieure et d'honneur véritable que pour l'homme dont la conduite est approuvée par sa conscience. N'oublions pas pourtant une condition, sans laquelle les actions les plus conformes à ce principe peuvent être répréhensibles, ou même tout-à-fait criminelles. Car

qui ne sait avec quelle ardeur les fanatiques de toute espèce, et surtout ceux qu'anime l'enthousiasme religieux se sont souvent portés aux plus horribles attentats? Qui n'a pas gémi en lisant dans l'histoire le récit de leurs fureurs sanguinaires et de leurs implacables cruautés *? Il ne suffit donc pas, pour être vertueux, d'agir suivant sa conscience, il faut essentiellement, et avant tout, prendre soin de l'éclairer par tous les moyens possibles.

§ 9. Notions du *juste* et de *l'injuste*, du *devoir* ou de *l'obligation morale*.

Les mots *juste* et *injuste* sont les noms de certaines qualités de nos actions, considérées non seu-

* Quelle effrayante sécurité dans ces paroles que Racine prête au grand-prêtre Joad parlant à d'autres prêtres !

Frappez et Tyriens, et même Israélites !
Ne descendez-vous pas de ces fameux lévites,
Qui, lorsqu'au Dieu du Nil le volage Israël
Rendit dans le désert un culte criminel,
De leurs plus chers parents saintement homicides,
Consacrèrent leurs mains dans le sang des perfides,
Et, par ce *grand exploit*, vous acquirent l'honneur
D'être seuls employés aux autels du Seigneur ?

ATHALIE, *acte* IV, *scène* III.

Il est pénible de penser qu'à l'époque où ces vers furent écrits (celle de la révocation de l'édit de Nantes), ils n'étaient pas seulement l'expression du sentiment convenable au personnage que notre grand poète fait parler, mais que lui-même et la nation presque entière approuvaient de pareils sentiments.

lement comme pouvant être utiles ou nuisibles aux autres, et par conséquent pouvant les affecter de sentiments de plaisir ou de peine, mais aussi comme conformes ou contraires au droit qu'ils ont de s'attendre à éprouver de tels sentiments, par l'effet de notre conduite. La notion de *justice* comprend donc ou suppose celle de *droit*, et aussi celle de *devoir*, qui y est constamment relative.

Or, tout homme, par cela seul qu'il existe, a des *droits* naturels et imprescriptibles, fondés sur ses *besoins*, lesquels peuvent tous être compris dans le besoin général de vivre et de se conserver. C'est le premier et le plus impérieux de tous ceux qui constituent sa nature; et, puisqu'il est la condition nécessaire de son existence, il suppose aussi l'existence, en lui, de *moyens* appropriés à cette fin.

Le droit le plus naturel et le plus incontestable de l'homme est donc celui d'employer ses moyens (ses facultés) à la satisfaction de ses besoins. S'il était destiné à vivre isolé, sans communication, sans rapports avec aucun de ses semblables, ce serait là toute son existence. Seulement l'emploi qu'il ferait de ses moyens, pour pourvoir à ses besoins, ne serait ni un droit, ni un devoir, ce serait le fait constant et général, ou plutôt la suite des faits et des actes dont se composerait sa vie toute entière. Mais, destiné à vivre avec des êtres sensibles et organisés comme lui, qui ont des besoins et des moyens semblables ou

analogues aux siens, il est évident que cette nouvelle condition d'existence doit, en se combinant avec la première, la modifier et la restreindre de manière que toutes deux puissent concourir à l'accomplissement d'une même fin, qui sera la vie et la conservation des individus et des sociétés.

En considérant donc la question sous ce nouveau point de vue, on concevra facilement que chaque individu ne pourra communément pourvoir à ses besoins, c'est-à-dire user de ses moyens, qu'autant que l'emploi qu'il en fera ne sera pas un obstacle à la satisfaction des besoins des autres, ou à l'emploi qu'ils sont appelés à faire de leurs moyens. Mais aussi, tant qu'il se renfermera dans ces limites, on sent également que personne n'a de motifs pour s'opposer à son action, et ne peut raisonnablement s'en plaindre.

Or, il était convenable de donner un nom particulier aux besoins de l'homme considérés dans cette limite, et à ses moyens envisagés aussi avec cette restriction. L'on a donc désigné les uns par le mot *droits*, et les autres par le mot *devoirs*; ou plutôt, comme l'a fait voir M. de Tracy, les droits de l'homme ont leur source, leur origine ou leur cause dans ses *besoins*, et ses devoirs ont la leur dans ses *moyens**. On voit par là l'étroite relation qui existe entre ces deux ordres de faits et d'idées, et que les devoirs

* Voyez les *Éléments d'Idéologie*, par M. Destutt de Tracy, 4e partie, Introduction, § 6.

ne peuvent pas plus exister sans des droits qui leur correspondent, que les droits sans des devoirs correspondants; et par conséquent, qui admet l'une de ces notions, admet aussi nécessairement l'autre. D'où il suit que supposer, comme le font les partisans ou les apologistes de l'esclavage, qu'il puisse y avoir des hommes qui n'ont que des devoirs, sans aucun droit, c'est admettre une fiction aussi absurde qu'elle est atroce, aussi contraire aux plus simples notions du bon sens, qu'aux sentiments les plus naturels du cœur humain.

J'ai donc eu raison de dire que dans la notion ou dans l'idée de justice sont implicitement et nécessairement comprises les notions ou les idées réciproques et relatives de droit et de devoir*. Car mon droit, c'est tout ce que d'autres ne sauraient se dispenser de faire pour moi, dans certaines circonstances, s'ils savent entendre la voix de leur conscience et de leur honneur. C'est aussi tout ce qu'ils ne sauraient faire contre moi, sans méconnaître, sans étouffer dans leurs cœurs cette voix imposante et sacrée. Mon devoir, c'est tout ce qu'il m'est prescrit de faire dans certains cas, pour d'autres, sous peine de manquer à mon honneur, ou ce qu'il m'est impossible

* L'analogie et la presque identité des idées de *justice* et de *droit*, est si frappante et s'offre si naturellement à l'esprit, que dans les écrits de Platon et des autres philosophes grecs, le même mot (τὸ δίκαιον) exprime également l'une et l'autre.

de faire contre eux, sans me sentir hautement condamné par la voix de ma conscience.

Ainsi ce qu'on appelle *loi du devoir* ou *obligation morale* sort évidemment de la notion de *justice*. Or cette obligation ou cette loi, est-elle, comme on dit, immuable et absolue? Sans doute elle l'est, comme conception de l'esprit, comme expression d'un rapport constant et nécessaire entre d'autres conceptions. Car de même que je ne puis jamais concevoir que ce qui serait juste pût, dans aucun cas, être injuste, je ne puis aussi, dans aucun cas, considérer comme devoir, ce qui n'obligerait pas. Mais doit-on conclure de là, à l'exemple des stoïciens et des disciples de Kant, que toute infraction à cette loi soit également coupable et punissable? Assurément non: parce que dans tous les cas particuliers où nous appliquons ces notions, elles ne se présentent à notre esprit que comme des perceptions, suggérées par des sentiments presque aussi différents, dans leurs nuances et dans leurs degrés, que les faits mêmes qui y donnent lieu; en sorte que plusieurs de ces nuances ou de ces degrés ont été marqués par des noms généraux, qui ont apparemment aussi leur valeur absolue.

Vainement donc la notion purement abstraite de *devoir* ou *d'obligation morale* serait entrée dans notre esprit; si elle y pouvait entrer indépendamment de tout sentiment, elle n'y serait qu'une conception

morte, qu'une formule vide et stérile. Car c'est du sentiment qu'elle tient l'efficacité qui lui est propre, il en fait lui seul un principe d'action. Aussi l'homme qui a un sentiment profond et énergique de son devoir dans toutes les circonstances, quand même il lui serait impossible d'énoncer aucun des axiomes, aucune des propositions logiques que peut fournir la méditation assidue de la notion abstraite, sera-t-il incomparablement plus capable d'actions nobles et généreuses, que celui qui, avec la plus rare sagacité dans les questions de métaphysique, n'aurait qu'une faculté de sentir faible et languissante. Toutefois il est juste de reconnaître que ce sont les termes généraux qui, en nous représentant tout ce qu'il y a de sentiments d'une même nature, et de faits qui leur correspondent, en donnent à notre esprit une connaissance plus précise et plus entière. C'est par là que le devoir s'offre à lui avec une évidence qui n'admet aucun doute, avec une autorité irréfragable. Voilà ce qui produit dans les ames douées d'une énergie peu commune, lorsqu'elles se sentent entraînées par des passions que la raison condamne, ces combats violents dont les grands poètes nous ont fait des peintures si vives et si attachantes. C'est alors que l'opposition des deux forces à l'influence desquelles notre vie est incessamment soumise, se manifeste de la manière la plus sensible. * Du côté des

* Voyez ci-dessus, § 1.

sentiments personnels est la passion avec ses désirs, ses images séduisantes, et surtout ses habitudes funestes, qui sont sa principale force et trop souvent la cause de son triomphe. Du côté des sentiments sympathiques est la raison, avec ses notions abstraites et absolues, sur lesquelles se fonde l'autorité de jugements que la conscience est forcée de reconnaître pour irrévocables.

§ 10. Des différentes espèces de devoirs.

« Soit qu'il s'agisse d'intérêts publics ou privés, « d'affaires d'état ou de famille, que l'on délibère « avec soi-même ou que l'on contracte quelque en- « gagement avec d'autres, il n'y a, dit Cicéron, « aucune partie de notre existence où le devoir n'in- « tervienne; tout l'honneur de notre vie consiste à « l'observer soigneusement et toute la honte à le né- « gliger *.» Il est évident, en effet, que quelque chose que l'on fasse, on est obligé à la faire comme on le doit, et que, par conséquent, la règle du devoir doit présider à toutes nos actions, pour peu qu'elles aient d'intérêt ou d'importance. On voit par là quelle est

* *Nulla enim vitæ pars, neque publicis, neque privatis, neque forensibus, neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest : in eoque colendo sita est vitæ honestas omnis, et in negligendo turpitudo.* Cic. de offic., l. 1, c. 2.

l'étendue du sujet dont nous essayons de donner ici une idée sommaire.

Car, de la variété presque infinie des rapports où chaque individu peut se trouver avec d'autres hommes, rapports qui eux-mêmes varient sans cesse, à raison des circonstances et des situations diverses qu'amène nécessairement le cours de sa vie, naissent des devoirs aussi multipliés que divers. Chaque homme peut en avoir à remplir envers des amis, des bienfaiteurs, des supérieurs ou des inférieurs. Les relations de société ou même de simple voisinage obligent à des procédés de bienveillance réciproque qui sont aussi, jusqu'à un certain point, des devoirs. Ceux qu'imposent les relations de famille (de père, de fils, de frère, d'époux, etc.) sont, comme on sait, constants, déterminés et de la plus haute importance. Il en est de même des devoirs relatifs au sexe et à l'âge des différentes personnes; de ceux qu'imposent, soit les fonctions publiques de tous les degrés qu'un homme peut être appelé à remplir (administrateur, magistrat, chef militaire, etc.), soit les professions privées qu'il est dans le cas d'exercer, entre lesquelles celles de médecin, d'avocat et d'instituteur de la jeunesse, ont un caractère spécial et qui les rapproche des fonctions publiques. « Qui « voudrait examiner en détail, (dit Malebranche,) « tous les devoirs des conditions, entreprendrait un « ouvrage dont il ne verrait pas l'accomplissement,

« quelque infatigable qu'il fût dans le travail.... C'est « à chacun d'examiner ses devoirs particuliers par « rapport aux obligations générales et essentielles, « et selon les circonstances, qui changent à tous « moments. Il faut prendre tous les jours quelque « temps réglé pour cela, et ne pas s'attendre à trou- « ver dans les livres ni peut-être dans les autres « hommes, autant de sûreté et de lumière, qu'on « en trouve en soi-même, si de bonne foi et dans « le mouvement de l'amour de l'ordre (c'est à dire « avec un sentiment éclairé de la justice), on con- « sulte fidèlement la vérité intérieure (ou sa con- « science)*. »

Au reste, si les observations que nous avons présentées dans le chapitre précédent sont véritables, si elles sont l'expression exacte et fidèle de notre nature morale, elles peuvent nous fournir des notions plus claires et plus précises sur ces *obligations générales et essentielles* dont parle l'écrivain que nous venons de citer. Car premièrement, en nous montrant comment notre sympathie peut s'étendre par degrés, de l'individu à l'humanité tout entière, elles nous indiquent, comme le premier ou au moins comme le plus général de nos devoirs, le soin d'entretenir en nous un sentiment constant de bienveillance pour tous les hommes, en sorte que nous ne le laissions jamais s'effacer ou s'éteindre entièrement,

* *Traité de Morale*, 2e partie, chap. I, § 6.

même dans les circonstances qui semblent justifier le plus les sentiments opposés d'aversion ou de haine. En combattant donc, avec une invincible constance et une indomptable énergie, l'injustice et ceux qui la commettent ou la soutiennent, de quelque manière que ce soit, nous devons sans cesse être prêts à revenir à des sentiments plus doux, à entendre enfin la voix de l'humanité, en faveur de ceux même qui l'ont méconnue, aussitôt qu'il y a moyen de le faire, sans compromettre un devoir plus impérieux et plus sacré.

En second lieu, comme notre sympathie s'affaiblit, en quelque manière, à mesure qu'elle s'étend et que les objets en sont plus nombreux et moins déterminés, nous sommes avertis par là que, si nos devoirs les plus habituels, et en général les mieux sentis, sont ceux qui nous obligent envers notre famille et envers nos amis, si, par conséquent, nous ne saurions cultiver avec trop de soin les habitudes qui se rapportent à ces devoirs, puisque ce sont précisément ceux auxquels nous serions plus souvent exposés à manquer, et dont la négligence peut nous rendre coupables précisément envers les personnes qui ont le plus de droit à notre affection, il nous importe aussi de reconnaître, avec précision, la limite où s'arrêtent ces devoirs, où une sympathie plus généreuse, plus conforme à la justice, nous impose ses lois.

Mais, entre nos obligations les plus rigoureuses et les plus étendues, parmi nos affections les plus nobles et les plus généreuses, il en est une qui, comme le dit si bien Cicéron, embrasse à elle seule toutes les autres, à laquelle toutes doivent, dans tous les temps, être entièrement subordonnées : c'est le dévouement à la patrie. Car ce mot n'indique pas seulement une étendue de pays désignés par un même nom, habités par un peuple qui parle la même langue ou qui est régi par les mêmes lois; il désigne aussi l'ensemble des institutions et des mœurs, tous les travaux glorieux dans les arts, dans les sciences, dans les lettres, tous les monuments du génie qui ont illustré une nation; les moyens de jouissances et de prospérité de tout genre accumulés par une longue suite de générations, et dont chaque individu peut obtenir, par son application, par ses talents et par sa bonne conduite, la portion qu'il en saura mériter. Le mot *patrie* désigne en même temps cette multitude d'individus de différent sexe et de différents âges, qui, par des talents utiles ou brillants, par des vertus modestes ou éclatantes, contribuent actuellement à l'honneur et à la félicité des familles, à la sûreté, à la splendeur et à la prospérité de l'état; il comprend enfin toute une génération naissante qui réunit sur elle tant d'espoir et appelle tant d'intérêt, qui se prépare à conserver et à accroître le dépôt sacré de gloire et de vertus

dont elle est destinée à hériter. N'y a-t-il donc pas là de quoi faire naître et justifier l'amour le plus dévoué, la passion la plus tendre? La gloire de la patrie, dans tous les genres de talent, de mérite et de vertu, luit, en quelque sorte, sur chacun de ses enfants, pour l'éclairer de sa pure lumière et l'enflammer d'une généreuse émulation. Heureux donc celui qui peut y ajouter quelques rayons par des travaux ou par des actions qu'elle daigne accueillir avec satisfaction! Malheureux mille fois celui qui, par ses forfaits ou par de coupables et avilissantes doctrines, ternit un instant l'éclat dont elle brille!

Il est à regretter que le mot *patrie*, qui réveille toutes les idées attachées au pouvoir paternel, à cette autorité bienveillante et salutaire, qui éleva et protégea notre enfance, qui la dirigea vers tout ce qui est bon et honorable, ait été, pendant trop longtemps, remplacé chez nous par le mot *état*, qui n'offre à l'esprit qu'une conception vague et insignifiante. Aussi, les moralistes anciens, Platon, Cicéron, et en général, les écrivains grecs et romains, à quelque secte de philosophie qu'ils appartinssent, paraissent-ils avoir parfaitement compris cette partie importante et fondamentale de nos devoirs. Obéir aux lois, même quand on les croit injustes, aux magistrats, même quand on les juge personnellement peu dignes d'estime et de respect; mais s'attacher, dans ce cas, à obtenir la réforme des uns et des au-

tres par tous les moyens que la loi autorise ; défendre avec une énergique et constante fermeté les droits qui font la sauvegarde et la garantie de la liberté et de la sécurité de chaque citoyen ; tels étaient à leurs yeux les premiers et les plus importants de nos devoirs envers la patrie. S'armer contre elle, sous quelque prétexte et par quelque motif que ce fût, s'unir aux ennemis, soit extérieurs, soit intérieurs, de son indépendance, à ceux qui entreprennent de substituer la volonté arbitraire d'un seul ou de plusieurs individus à l'autorité sacrée des lois, leur paraissait avec raison le plus grand des crimes dont un homme puisse se rendre coupable.

Enfin, chaque individu, par le fait même de son existence, contracte un véritable devoir envers les générations qui ne sont pas encore ; il doit à la postérité le prix de tous les biens qu'il a reçus des générations qui ne sont plus. Supposons, en effet, que tout ce que nous devons aux travaux, aux lumières, à l'active émulation de celles-ci, se trouvât tout à coup anéanti ; et représentons-nous, s'il est possible, l'état profond d'ignorance et de dégradation, de dénûment et de misère où nous nous trouverions plongés. Cette simple considération suffit, ce me semble, pour nous faire comprendre comment ce que nous devons à nos ancêtres constitue pour nous une obligation réelle envers la postérité. L'état de la société détermine jusqu'à un certain point l'étendue

des devoirs que nous avons à y remplir, à proportion des avantages que nous avons reçus, soit de la nature, soit de la fortune. Et il est aisé de voir que c'est sur la partie la moins nombreuse, mais la plus aisée d'un grand peuple, que porte principalement le devoir dont je parle ici. Car la masse des artisans, des ouvriers, des hommes, en un mot, qui vivent uniquement d'un travail journalier, en est à peu près exempte, puisqu'elle est, par sa situation, dans la nécessité de ne pas manquer à acquitter la portion de ce devoir qui la concerne. Elle fournit par son travail à l'homme qui a du loisir de quelque manière que ce soit, tout ce qui est nécessaire pour les besoins et même pour les agréments et les commodités de la vie; c'est à celui-ci, d'employer à son tour ce loisir à des travaux d'un autre genre, dont l'utilité puisse être réelle pour la génération présente, et s'étendre, s'il est possible, jusqu'aux générations à venir.

Ce soin de la postérité, s'il le faut ainsi dire, n'est assurément pas une pensée illusoire, il porte avec lui sa récompense, il est la passion de toutes les ames élevées et généreuses. Eh ! combien de fois l'homme vertueux, l'ardent ami de l'humanité, fatigué de l'injustice contemporaine, ou pénétré de douleur à la vue des maux qui affligent la génération présente, ne trouve-t-il pas quelque consolation dans la pensée d'un avenir plus heureux, qui ne

sera pas pour lui sans doute, mais dont il voit néanmoins la possibilité dans ces germes de vertu déposés au fond de nos cœurs, dans cette tendance naturelle vers les affections désintéressées, qui est l'attribut constant et le plus précieux de la nature humaine, quand elle n'est pas dégradée par des institutions vicieuses, ou pervertie par des préjugés absurdes et inhumains ! « En liant toutes ses « affections aux destinées présentes et futures de « ses semblables, dit un illustre écrivain, le sage « n'agrandit pas seulement sans limites son étroite « et passagère existence, il la soustrait encore, en « quelque sorte, à l'empire de la fortune ; et dans cet « asyle élevé, d'où sa tendre compassion déplore les « erreurs des hommes, source presque unique de tous « leurs maux, son bonheur se compose des senti- « ments les plus exquis, les vrais biens de la vie « lui sont exclusivement réservés*. »

Forcé de me borner à de simples indications sur un sujet aussi vaste que celui-ci, j'ajouterai que la division la plus simple et la plus naturelle, ce me semble, que l'on puisse y établir est celle qui distinguerait les devoirs en *particuliers* et *généraux*, correspondant à la distinction que j'ai précédemment établie entre les sentiments personnels et sympathiques. Alors il y aurait les mêmes degrés dans

* *Œuvres complètes de Cabanis*, tom. III, pag. 28.

l'échelle des sentiments et dans celle des devoirs, et la même opposition possible, entre les uns et les autres, à tous les degrés. Il y a pourtant cette différence, que les sentiments qui deviennent personnels, par leur opposition à des sentiments sympathiques d'un ordre plus élevé ou plus général, subsistent comme faits de la sensibilité; au lieu que les devoirs particuliers, quand ils se trouvent en opposition avec des devoirs plus généraux, cessent d'être des devoirs ou des obligations d'agir. Car toute notion abstraite et générale, ayant, comme nous l'avons dit, une valeur absolue, ne peut subsister en présence d'une notion contraire également générale, et applicable aux mêmes personnes ou aux mêmes circonstances.

§ 11. De la *Vertu*.

Un homme qui saurait, dans toutes les circonstances, régler sa conduite sur ses devoirs, c'est-à-dire, non seulement s'abstenir de toute action injuste ou blâmable, mais faire le bien, autant qu'il le pourrait, qui s'appliquerait à en faire naître et à en multiplier les occasions, serait incontestablement l'être le plus moralement bon qu'il nous soit possible de concevoir. Il est évident qu'un tel homme serait fréquemment dans l'obligation de sacrifier ses sentiments personnels de tous les degrés à des sentiments sympathiques plus généraux ou plus légi-

times, et que par conséquent il faudrait qu'il eût une grande force morale, c'est-à-dire une grande *vertu:* car c'est ce qu'exprime ce mot, pris dans sa signification la plus exacte et la plus générale. Si l'on veut distinguer *l'obligation positive* ou *légale*, au sujet des devoirs dont l'infraction ou l'omission serait punie par les lois, de *l'obligation morale*, ou de conscience et d'honneur, la vertu sera la disposition constante à satisfaire, dans toutes les circonstances, à ces deux sortes d'obligation ou de devoir. Au reste, comme les deux sortes de sentiments, sympathiques ou personnels, existent toujours et agissent presque à chaque instant sur chacun de nous avec plus ou moins de force, et qu'ils sont, comme on l'a vu, dans une continuelle opposition les uns à l'égard des autres, il suit de là que le degré de vertu de chaque individu n'est que la quantité supérieure d'énergie des sentiments de la première espèce sur ceux de la seconde, et qu'au contraire l' mmoralité ou le vice est proportionné au degré supérieur d'énergie des sentiments personnels sur les sentiments sympathiques.

Les quatre sortes de vertus signalées et décrites par les plus anciens moralistes, Socrate, Platon, Aristote, etc., et qu'on a depuis appelées cardinales, ou fondamentales, (justice, force, tempérance et prudence) sont plutôt des conditions essentielles et nécessaires ou des parties de la vertu, qu'elles ne

sont, chacune à part, des vertus proprement dites. Car il est facile de se convaincre qu'aucune d'elles ne pourrait s'exercer seule et indépendamment des trois autres.

Et d'abord, pour la *justice*, dont la notion comprend et suppose, comme nous l'avons fait voir, les idées ou notions relatives de droit et de devoir, les anciens avaient remarqué que cette vertu principale et fondamentale comprend en effet toutes les autres. Si donc on la considère à part, c'est qu'on ne saurait s'empêcher de reconnaître qu'outre le point de vue particulier sous lequel elle prescrit les devoirs qu'elle impose, elle se manifeste d'une manière plus frappante en quelques personnes, chez lesquelles le sentiment du juste semble avoir plus d'énergie qu'il n'en a chez d'autres hommes, d'ailleurs également vertueux. Car il ne faut pas oublier que c'est surtout le sentiment qui donne à la notion abstraite toute sa valeur et toute son importance.

La même observation peut s'appliquer à la *force*, qui, suivant ces mêmes moralistes anciens, consiste dans l'habitude ou la disposition constante à braver les dangers de toute espèce, chaque fois que le devoir l'exige. Ainsi, la valeur guerrière, qui fut dans tous les temps et qui est encore, non seulement chez les peuples sauvages, mais même, aux yeux du vulgaire, parmi les nations les plus civilisées, l'espèce de vertu qui obtient le plus de suffrages et d'admiration;

la patience dans les douleurs physiques, ou la fermeté dans les souffrances morales, quand elles ne sont pas l'effet d'une stupide insensibilité, ou d'une lâche insouciance; la mâle énergie qui sait résister aux menaces ou aux persécutions d'un pouvoir injuste et tyrannique, aussi bien qu'à ses moyens de séduction et à ses dons corrupteurs; la noble indépendance qui éclate dans les discours des défenseurs de la justice et de la liberté publique, lorsqu'ils font entendre aux dépositaires de l'autorité, quels que soient leur rang et leur puissance, des vérités sévères ou importunes; en un mot, le courage militaire, civil, domestique, ou la fermeté d'ame absolument nécessaire aux individus de tout sexe, de toute profession et presque de tout âge, dans l'accomplissement de leurs devoirs, est bien évidemment aussi une partie ou une condition de la vertu, plutôt qu'elle n'est une vertu particulière. Seulement, il y a des personnes dans le caractère et dans la conduite desquelles elle se manifeste avec plus d'éclat, en sorte qu'elle semble alors être leur vertu dominante.

Quant à la *tempérance*, prise au sens que les anciens moralistes donnaient à ce mot, elle n'est en réalité que la force ou le courage dont nous venons de parler, mais envisagé sous un point de vue un peu différent. C'est l'énergie de l'ame, ramenée vers elle-même, ou réagissant, en quelque sorte, contre elle-même, dans toutes les occasions où le devoir nous

oblige à résister à nos penchants les plus impétueux et les plus naturels, à nos passions les plus violentes*. Elle prend les noms de *modération*, de *modestie*, quand elle contient dans de justes bornes notre désir constant et insatiable de supériorité dans tous les genres (avarice, ambition, orgueil, vengeance, etc.); elle prend ceux de *sobriété*, de *pudeur* ou de *chasteté*, quand, par elle, la résistance aux attraits de la sensualité, aux séductions de la volupté, est devenue une manière d'être habituelle, une garantie désormais certaine contre toutes les causes de ce genre qui pourraient suspendre ou empêcher l'accomplissement d'un devoir.

Cependant, comment pourra-t-on, à l'aide de tout cet ensemble de dispositions et d'habitudes, suivre, dans toutes ses actions et dans toutes ses démarches, une règle sûre, si l'on ne possède pas la science ou la connaissance des choses que l'on doit rechercher et de celles que l'on doit fuir? Connaissance qui exige nécessairement une étude appro-

* Ce que les anciens entendaient plus spécialement par le mot *tempérance* est ce que les moralistes modernes appellent ordinairement *empire sur soi-même*, expression directement correspondante à celle que les philosophes grecs employaient pour énoncer la même idée. Car ils l'appelaient ἐγκράτεια (maîtrise, domination), et ils nommaient celui qui possédait cette qualité κρείττων αὐτὸς αὐτοῦ (supérieur à lui-même, ou maître de lui-même).

fondie des hommes et des affaires, qui suppose une expérience aussi étendue que variée du cours des événements dans le monde et dans la société, qui, enfin, n'est que la prévoyance plus ou moins certaine de leurs conséquences et de leurs résultats. Sans doute, appliquée uniquement à la satisfaction des désirs et des passions de l'individu, elle sera de la ruse, de l'adresse, ou, si l'on veut, de l'habileté, mais une habileté pour faire le mal, et, en dernier résultat, plus dommageable qu'utile à celui qui la possède. Mais appliquée à l'appréciation des rapports qui, par la délicatesse de leurs nuances, échappent à l'attention des esprits ordinaires, elle sera de la sagacité, de la perspicacité; elle démêlera ainsi les causes dans leurs effets, ou inspirera dans la conduite de la vie cette sorte de divination qui fait entrevoir à un esprit sage et éclairé des séries plus ou moins étendues d'effets dans leurs causes. Telle est la notion que les philosophes dont j'ai parlé se faisaient de la *prudence*, mot qu'ils employaient dans bien des cas comme synonyme de science, de raison et de sagesse. Suivant eux, en effet, la prudence formait, en quelque manière, développait et agrandissait *l'intelligence*, présidait à toute sage *délibération*, à toute *décision* ou *détermination* de quelque importance, et dirigeait l'*exécution* de toute action, de toute entreprise où notre bonheur et celui des autres peuvent être intéressés.

En considérant, comme je viens de le faire, ces quatre notions comme des parties ou des conditions de la vertu, plutôt que comme des vertus particulières; en adoptant d'ailleurs, à leur sujet, les vues aussi ingénieuses que profondes des moralistes anciens, qui ont traité cette partie de la philosophie avec une si rare supériorité de talent, et qui y ont répandu tant de charme et d'intérêt, on reconnaîtra avec eux que l'idée de la vertu est, en effet, celle du plus haut degré de perfection de toutes les dispositions et de toutes les habitudes dont le concours est nécessaire à l'accomplissement des devoirs de l'homme, dans toutes les circonstances où il peut être placé*. On reconnaîtra de plus que ce mot, comme

* Le mot *vertu*, que nous avons pris de la langue latine, y signifiait, suivant sa valeur primitive, courage viril, valeur guerrière, et prit la signification générale et abstraite qu'on lui donne ici, lorsque les connaissances morales et philosophiques eurent acquis chez les Romains un plus grand développement. C'est en ce sens que Cicéron l'emploie, dans son traité *Des lois*, l. I, c. 8. *Est autem virtus*, dit-il, *nihil aliud quam perfecta et ad summum perducta natura.* Le mot grec ἀρετὴ, qui exprime la même idée générale de vertu, signifiait primitivement aptitude, propriété ou qualité essentielle d'un être ou d'une chose, à peu près comme nous disons la vertu d'une plante, d'une substance, etc.; il exprima plus tard le plus haut degré de perfection des dispositions naturelles ou acquises, en quelque genre que ce soit, comme le remarque positivement Aristote, cité par Stobée, *Eclog.*, l. II, p. 270, édit. de Heeren. Voyez aussi les *Prolégomènes*

tous les termes généraux du même genre, exprime la conception intellectuelle d'une limite de laquelle tout homme doit s'efforcer incessamment d'approcher, autant qu'il lui est possible, bien qu'il ne soit sans doute donné à aucun individu d'y atteindre.

§ 12. Du Bonheur.

Examinons maintenant comment et jusqu'à quel point cet ensemble de conditions que nous venons de reconnaître comme le caractère distinctif de la vertu, et comme la constituant réellement tout entière, satisfait à ce besoin constant du bonheur, qui, de son côté, est également le caractère et comme l'essence de la nature humaine, on pourrait dire même de toute nature sensible. S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que c'est toujours le sentiment plus ou moins immédiat, plus ou moins nettement aperçu, du plus grand plaisir ou de la moindre peine pour lui-même, qui détermine toutes les actions de l'homme, comment ce principe, qui n'est qu'un fait que nous croyons universel et incontestable, se concilie-t-il avec les notions que nous avons données précédemment du devoir et de la vertu, et qui nous semblent aussi fondées sur des faits dont la réalité ne peut pas davantage être contestée?

de mon savant et respectable ami Coray, sur le *Manuel d'Épictète*, p. 16 et suiv., édit. de Paris, 1826.

Remarquons d'abord que bonheur et plaisir, malheur et peine, ne sont point du tout des expressions synonymes, comme on paraît le croire assez généralement. Sans doute l'homme qui n'aurait jamais de plaisir ne serait pas heureux, et celui qui n'éprouverait que des peines serait malheureux : mais il n'y a point d'homme heureux qui n'éprouve souvent des peines, et il n'y a point d'être malheureux qui n'éprouve quelquefois du plaisir. Le bonheur consiste, ce me semble, dans une disposition habituelle de l'âme à n'éprouver et à n'admettre que des sentiments doux et modérés; dans une sorte d'équilibre de nos facultés, qui soit généralement tel, qu'aucune d'elles, par l'exaltation ou par l'énergie prédominante de son activité, ne trouble ou ne paralyse, en quelque manière, l'action des autres. Sous ce rapport, le bonheur a une analogie remarquable avec la raison, qui en est du moins une partie ou une condition essentielle.

Toutefois on ne saurait nier que les circonstances extérieures n'aient aussi une influence considérable sur le bonheur. La santé, les biens de la fortune, les distractions de différents genres, les occasions plus ou moins fréquentes de plaisir, sont sans doute des éléments ou des causes de bonheur. Mais on ne sait pas communément jusqu'à quel point il est possible à l'homme de restreindre la sphère de ses besoins, sous tous ces rapports, sans cesser d'être véri-

tablement heureux; et combien, au contraire, en s'exagérant le besoin qu'il peut avoir de tous ces moyens extérieurs de jouissances ou de plaisir, il peut devenir réellement malheureux. C'est pourtant un fait d'expérience universelle, une vérité, sur laquelle Épicure et ses disciples se trouvent entièrement d'accord avec Zénon et son école. Ils ne diffèrent presque l'un de l'autre, à cet égard, que par l'emploi de certaines expressions, de quelques conceptions abstraites, qui, au fond, ne changent rien à la nature des faits, ni à celle des conséquences qui en sortent nécessairement *.

Les plaisirs et les peines, c'est-à-dire les sentiments organiques intellectuels et moraux qui ont un degré de force et de vivacité propre à les faire distinctement remarquer, ne sont donc que des circonstances passagères et fugitives de leur nature, dont la multiplicité ou la fréquente répétition peuvent sans doute contribuer au bonheur ou au malheur proprement dits, mais qui, en général, ne constituent essentiellement ni l'un ni l'autre. Ce qui constitue chacun de ces états, à peu près constant pour chaque individu, c'est la somme des impressions, soit agréables, soit pénibles, qui résultent de l'ensemble des circonstances, en lui-

* On peut voir ce que j'ai dit des *Paradoxes* des Stoïciens, dans le Discours préliminaire de ma traduction de *la morale d'Aristote*.

même et autour de lui. L'excès de la somme des unes sur celle des autres est peut-être uniquement le pouvoir qui nous fait vivre, ou la cause de cet attrait indéfinissable qui nous attache à l'existence; en sorte que par cela seul qu'on vit, ou du moins que l'on consent à vivre, on est apparemment, en somme, plus heureux que malheureux.

On peut supposer qu'il existât un être doué de raison et de sensibilité, qui n'éprouvât, pendant toute la durée de son existence, que du plaisir, sans aucun mélange de peine, et cet être-là jouirait du bonheur absolu, de la félicité suprême; en un mot, il posséderait ce que les anciens philosophes ont appelé *le souverain bien*. On peut supposer, au contraire, qu'un être constitué comme nous le sommes, n'éprouvât jamais que des peines, sans aucun mélange de plaisir, et un pareil être serait le type du malheur absolu; il éprouverait ce qu'il y a d'extrême dans le malheur, ou, si l'on veut, *le souverain mal*. Mais il est évident qu'aucune de ces suppositions n'est possible, je ne dis pas à réaliser, mais même à concevoir, pour la nature humaine telle que nous la connaissons. C'est-à-dire qu'avec des facultés comme celles qui nous ont été données en partage, nous ne comprenons absolument pas ce que seraient des êtres tels que ceux qui sont l'objet de l'hypothèse que nous venons de faire. Ni l'un ni l'autre ne sauraient même pas ce que c'est que bon-

heur ou malheur. L'un serait ce que nous appelons heureux, sans craindre ou sans soupçonner qu'il lui fût jamais possible d'être autrement; l'autre serait ce que nous appelons malheureux, sans soupçonner et, par conséquent, sans désirer une autre manière d'être. Le souverain bien et le souverain mal sont donc des états qui n'existent ni ne peuvent exister dans la nature humaine, et dont il ne lui est pas même donné de se faire l'idée. Ces expressions peuvent par conséquent encore être considérées comme des formules purement abstraites, qui indiquent les limites rationnelles de deux états opposés, de l'un desquels l'homme tend incessamment par sa nature à s'approcher, tandis qu'il s'éloigne de l'autre le plus qu'il lui est possible, sans jamais pouvoir atteindre entièrement l'une des limites, ni être entièrement rejeté vers l'autre.

Il faut donc chercher le bonheur dans une situation moyenne entre ces termes extrêmes, et qui soit telle, que la somme des biens surpasse le plus possible celle des maux, lesquels, quoi qu'on puisse faire, y seront toujours mêlés en plus ou moins grande proportion.

Or, puisque les biens et les maux nous viennent en grande partie de nos semblables, et sont des résultats inévitables des rapports de toute espèce dans lesquels nous sommes placés à leur égard par la nature des choses, soit en nous, soit en eux, il suit de là que

ce seront ces rapports qu'il nous importera essentiellement de connaître, afin d'y conformer, autant qu'il dépend de nous, non seulement nos actions et notre conduite, mais aussi nos penchants, nos désirs, nos pensées, nos opinions, et surtout nos habitudes.

Quant au rapport qui existe nécessairement entre le bonheur et la vertu, peut-on affirmer qu'il suffise d'être vertueux pour être heureux? Il est évident que, dans bien des cas, l'accomplissement de nos devoirs exige des travaux assidus, des efforts pénibles, des sacrifices douloureux, et il est malheureusement trop vrai que quelquefois les actions les plus généreuses peuvent nous exposer à des persécutions cruelles ou à de longues infortunes. Mais on peut dire aussi avec vérité que l'homme qui a bravé tous ces maux pour remplir son devoir, a dû sentir qu'il aurait souffert davantage, s'il y avait manqué; qu'en un mot il aurait été plus malheureux encore, en agissant autrement qu'il a fait. Ainsi, il y a dans le malheur même qui est le résultat d'une conduite vertueuse, une consolation, un degré de satisfaction, qui non seulement en diminue l'amertume, mais qui lui donne une véritable dignité, et qui l'élève, aux yeux de toute ame noble et généreuse, au-dessus des prospérités les plus éclatantes, quand elles sont le résultat d'actions injustes ou coupables. Celles-ci ne peuvent donc jamais procurer un bonheur réel. Que l'on parcoure toutes les histoires, que l'on

observe, avec une attention suivie, avec un esprit exempt de prévention et de préjugés, les situations en apparence les plus dignes d'envie, et l'on reconnaîtra combien ceux qui y sont parvenus par des moyens que la conscience réprouve, sont loin d'être aussi heureux qu'ils le paraissent; et l'on se convaincra de cette vérité confirmée par l'expérience de tous les siècles : s'il est possible que l'on soit quelquefois malheureux en pratiquant la vertu, ou même pour l'avoir pratiquée, au moins est-il tout-à-fait impossible de trouver un bonheur véritable hors de la vertu.

Enfin, plus on observe les hommes, plus on acquiert l'expérience du monde et de la société, plus on a lieu de reconnaître que le bonheur de chaque individu dépend essentiellement, 1° de son caractère, c'est-à-dire de sa manière de sentir, soit naturelle, soit acquise; 2° du degré de lumière de son esprit, et de la juste appréciation qu'il sait faire des maux et des biens; 3° des habitudes raisonnables qu'il a contractées. D'où il est naturel de conclure que c'est en nous-mêmes et dans une continuelle attention sur toutes les parties de notre constitution physique, morale et intellectuelle, en un mot dans la direction que nous saurons donner à nos facultés, beaucoup plus que dans aucune circonstance extérieure, de rang, de fortune, de profession, etc., que nous pouvons trouver les moyens d'être heureux.

§ 13. De la *Liberté morale* et du *Libre arbitre*. Opinions contradictoires sur ce sujet.

Mais si tout homme désire le bonheur, et si l'on ne peut le trouver que dans la vertu, dépend-il toujours de nous de suivre un système de conduite conforme au devoir, en prenant ce mot dans toute l'étendue de son acception? Sommes-nous toujours maîtres de faire le bien autant que nous le voudrions? En un mot, l'homme est-il libre, jouit-il constamment de la plénitude de la *liberté* qu'on peut appeler *morale*, ou du moins à quelles conditions et jusqu'à quel point en jouit-il?

On ne saurait s'empêcher d'être surpris de l'extrême opposition que l'on trouve dans les opinions des philosophes et des moralistes sur cette question, et du peu d'accord que l'on remarque non seulement entre ceux qui professent des doctrines différentes, mais aussi entre ceux qui adoptent un même système. Enfin, les plus illustres d'entre eux n'ont pas craint d'énoncer à cet égard des opinions tout-à-fait contradictoires. Les stoïciens, par exemple, regardaient, d'une part, tous les événements de l'univers comme produits et enchaînés les uns aux autres par une invincible nécessité. Dieu lui-même, suivant eux, ne pouvait s'en affranchir, bien qu'elle fût son ouvrage. « Sans doute, dit Sénèque, le maître et le créateur de

« l'univers a fait les lois qui le régissent, mais lui-« même y est assujetti. Il a ordonné une fois, il obéit « dans toute la suite des temps *. » D'un autre côté, ces mêmes stoïciens admettaient, dans leur doctrine morale, la pleine et entière liberté de l'homme, le pouvoir de se décider, dans toutes les circonstances, à agir ou à n'agir pas d'une manière conforme aux règles du devoir et de la vertu, ce qu'on a appelé, depuis, le *libre arbitre* dans toute son étendue. Le même Sénèque va jusqu'à dire que, sous ce rapport, le sage a quelque avantage sur Dieu même : car, dit-il, Dieu n'est sage que par le privilége de sa nature, le sage l'est par un privilége qu'il ne doit qu'à lui-même **.

Si, sans nous arrêter à ces extravagances de l'orgueil en délire, nous cherchons dans les écrivains modernes les plus renommés par leur sagesse, par l'étendue de leur génie et de leur savoir, une doctrine qui, par sa conformité avec les faits dont nous avons incessamment la conscience distincte, puisse obtenir l'assentiment de notre raison, nous n'y trouverons que doute, incertitude, et enfin contradic-

* Senec. *De Provident*, c. V.

** *Est aliquid quo sapiens antecedat Deum : ille naturæ beneficio, hic suo sapiens est.* (Senec., *Epist.* 53.). C'est précisément le contraire qu'il fallait dire, en supposant qu'il ne fût pas absurde d'établir aucune comparaison entre les avantages respectifs de la créature et du créateur.

tions presque aussi frappantes que celles que nous venons de remarquer dans les opinions des stoïciens. Ce sera encore ici, d'une part, le système de la liberté d'indifférence ou du libre arbitre, et de l'autre la conviction que tout est réglé d'avance et pour toujours par la puissance et la sagesse infinies du créateur et du maître de l'univers.

« Je suis libre et je n'en puis douter, dit Fénélon; « j'ai une conviction intime et inébranlable, que je « puis vouloir et ne vouloir pas, qu'il y a en moi une « élection, non seulement entre le vouloir et le non-« vouloir, mais encore entre mes diverses volontés, « sur la variété des objets qui se présentent. Je sens, « comme dit l'Écriture, que je suis dans la main de « mon conseil *.... Outre l'exemption de toute con-« trainte, j'ai encore l'exemption de toute nécessité. « Je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire, à « deux tranchants, qui peut se tourner à son choix « vers le oui ou vers le non, vers un objet ou vers « un autre; *je veux une chose parce que je veux « bien la vouloir*..... Les objets peuvent me sollici-« ter par tout ce qu'ils ont d'agréable à les vouloir; « les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi « avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant;

* *Ecclesiastic.*, c. XV, v. 14. Sans doute, je suis dans la main de mon conseil; l'auteur de l'*Ecclésiastique* a raison : mais ici la question est de savoir si mon conseil est dans ma main, c'est-à-dire s'il dépend de ma volonté.

« le premier être peut aussi m'attirer par ses plus « persuasives inspirations. Mais enfin, dans cet at- « trait actuel des objets, des raisons, et même de « l'inspiration d'un être supérieur, je demeure en- « core maître de ma volonté *..... Je suis libre dans « mon vouloir, comme Dieu dans le sien **. »

Ici le sage et modeste Fénélon semble tomber presque dans l'excès de présomption des stoïciens, mais c'est l'extrême défiance où il est de lui-même et de la force de sa volonté, quoi qu'il en dise, qui le conduit à se déclarer l'égal de Dieu sous ce rapport, tandis que c'est la vanité philosophique la plus ridicule qui conduit Sénèque à mettre, sans scrupule, son prétendu sage au dessus de la divinité. Ce serait même une chose trop étonnante que de voir notre illustre et vertueux archevêque persister dans le sentiment d'un coupable orgueil : au risque donc de se contredire, il reconnaît bientôt la dépendance entière de sa liberté.

« Mais (poursuit-il) je ne suis qu'une image im-

* C'est la doctrine du Concile de Trente : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, non posse dissentire, si velit*, anathema esto. « Si quelqu'un dit « que le libre arbitre de l'homme mu et sollicité par Dieu, « ne peut pas refuser son consentement, s'il veut, *qu'il soit* « *anathème.* »

** Voyez le Traité *de l'Existence de Dieu*, par Fénélon, sect. 66-69.

« parfaite de cet être si libre et si puissant. L'image « de l'indépendance divine n'est pas la réalité de ce « qu'elle représente; ma liberté n'est qu'une ombre « de ce premier être, par qui je suis et par qui j'agis. « D'un côté le pouvoir que j'ai de faire mal, est « moins un vrai pouvoir qu'une faiblesse et une fra- « gilité de mon vouloir : c'est un pouvoir de déchoir, « de me dégrader, de diminuer mon degré de per- « fection et d'être. D'un autre côté, le pouvoir que « j'ai de bien vouloir, n'est point un pouvoir absolu, « puisque je ne l'ai point de moi-même. La liberté « n'étant donc autre chose que ce pouvoir, le pouvoir « emprunté ne peut faire qu'une liberté empruntée « et dépendante. Un être si imparfait et si emprunté « ne peut donc être que dépendant. Comment est- « il libre? quel profond mystère! »

Ainsi le besoin de s'armer contre les tentations, de se défendre contre les causes qui peuvent à chaque instant agir sur sa volonté et le porter à faire de sa liberté un funeste et coupable usage, dicte d'abord à notre auteur ce langage affirmatif et tranchant, ces assertions hautaines qui le laisseraient sans excuse, s'il cédait à la violence des passions. Et pourtant sa raison, comme un câble puissant, le retient au milieu de l'élan orgueilleux que lui inspire l'opinion exagérée de sa force; et dans cette tempête qu'élève en lui le conflit de tant de sentiments opposés, son esprit se trouble et retombe comme acca-

blé de fatigue et découragé. Mais quelle ame que celle où l'amour de la vertu produit de semblables agitations * !

* On trouvera peut-être ici avec plaisir les beaux vers où Corneille a exprimé à peu près les mêmes opinions, et presque les mêmes doutes, dans sa tragédie d'*Œdipe*. Jocaste déplorant la fatale destinée prédite autrefois à son fils par les Oracles, Thésée lui répond :

Quoi ! la nécessité des vertus et des vices,
D'un astre impérieux doit suivre les caprices,
Et Delphes, malgré nous, conduit nos actions
Au plus bizarre effet de ses prédictions !
L'âme est donc tout esclave ? une loi souveraine
Vers le bien ou le mal incessamment l'entraîne,
Et nous ne recevons ni crainte, ni désir,
De cette liberté qui n'a rien à choisir.
Attachés sans relâche à cet ordre sublime,
Vertueux sans mérite et vicieux sans crime,
Qu'on massacre les rois, qu'on brise les autels,
C'est la faute des Dieux, et non pas des mortels !
De toute la vertu sur la terre épandue
Tout le prix à ces Dieux, toute la gloire est due ;
Ils agissent en nous, quand nous pensons agir ;
Alors qu'on délibère, on ne fait qu'obéir ;
Et notre volonté n'aime, hait, cherche, évite,
Qu'autant que de ces Dieux le bras la précipite !
D'un tel aveuglement daignez me dispenser ;
Le Ciel, juste à punir, juste à récompenser,
Pour rendre aux actions leur peine ou leur salaire,
Doit nous offrir son aide, et puis nous laisser faire.
N'enfonçons toutefois ni votre œil, ni le mien,
Dans ce profond abîme ou nous ne voyons rien.

Bossuet, qui n'admettait pas moins que Fénélon la doctrine de la liberté absolue, et le dogme du concile de Trente déclarant solennellement que Dieu lui-même ne peut pas triompher de notre libre arbitre, si nous ne voulons pas, Bossuet, dis-je, n'en attribue pas moins tous les événements publics et toutes les déterminations particulières dont l'histoire fait mention, à une volonté expresse de Dieu qui avait arrêté de toute éternité que les choses seraient ainsi. Non seulement il affirme que plusieurs des événements dont il esquisse le tableau dans son *Discours sur l'histoire universelle*, ayant été prédits longtemps avant leur accomplissement, ne pouvaient ni être différents, ni manquer d'arriver au temps marqué; mais il ajoute que nous devons porter un semblable jugement de tous les autres faits de l'histoire sacrée et profane, de celle des temps anciens aussi bien que des temps modernes. Il explique même comment et pourquoi chacun de ces événements, plus ou moins importants, a dû avoir

Ici, Corneille, avec ce bonheur d'expression qui est le privilége des grands écrivains, et surtout des grands poètes, donne une vigueur et une concision merveilleuses aux arguments les plus puissants en faveur du libre arbitre; il y joint même une légère allusion à la doctrine théologique de la Grace (dont Thésée était apparemment fort loin de se douter); mais les deux derniers vers témoignent assez que ces arguments, au jugement même de l'auteur, laissent encore beaucoup à désirer.

lieu, et quel a été précisément le dessein et l'intention de Dieu, presque dans chaque cas particulier. Mais, malgré tout le respect que l'on doit à ce grand orateur, il est sans doute permis de penser qu'il a bien pu se tromper, et qu'il n'est pas entré aussi avant dans les secrets de la providence divine qu'il s'est plu à le croire.

Enfin un autre écrivain fort distingué, contemporain des deux hommes célèbres que je viens de citer, aussi orthodoxe qu'eux, et qui apparemment n'aurait pas moins qu'eux craint d'être anathème, aux termes du concile de Trente, le P. Malebranche, s'est pourtant exprimé sur le sujet du libre arbitre d'une manière qui, bien qu'elle soit peu conforme peut-être à la rigueur du dogme, annonce au moins un observateur exact et sincère, un philosophe qui joignait en effet une rare candeur à une sagacité peu commune. « Comme la volonté, dit-il, n'est jamais forcée, « on s'imagine que tout ce qu'on veut, on le veut « précisément parce qu'on le veut. On ne pense point « que nos volontés s'excitent en nous en conséquence « de nos dispositions intérieures, parce qu'en effet « ces dispositions étant des modifications de notre « être propre, qui nous sont inconnues, elles nous « font vouloir de manière qu'il semble que cela ne « dépende que de nous. *Car nous voulons si gai-* « *ment, que nous croyons que rien ne nous oblige à* « *vouloir.* Il est vrai qu'alors rien ne nous oblige

« à vouloir que nous-mêmes. Mais notre nous-mêmes « n'est point notre être purement naturel ou parfai- « tement libre pour le bien et pour le mal : c'est notre « être disposé à l'un ou à l'autre par des modifications « qui le corrompent ou le perfectionnent, et qui nous « rendent aux yeux de Dieu ou justes ou pécheurs. « Et ce sont ces dispositions-là qu'il faut augmenter « ou détruire, par les actes qui sont les causes na- « turelles des habitudes * ». Ces réflexions de Malebranche, dont la justesse est incontestable, peuvent nous conduire à une considération plus précise du sujet qui nous occupe.

§ 14. Éclaircissements sur quelques points essentiels de la question du libre arbitre.

I. Y a-t-il, dans quelque ordre de phénomènes que ce soit, un effet sans cause, un effet qui ne soit pas en entier le produit de sa cause? C'est ce que l'homme, avec l'entendement que Dieu lui a donné, ne saurait absolument comprendre. Le principe de causalité fait tellement partie de notre nature intelligente, que nous ne pouvons parvenir à exprimer cette prétendue liberté absolue dont il a plu à quelques esprits spéculatifs de faire notre partage, que par des propositions où ce besoin de concevoir une cause à tout effet se manifeste encore de la manière la plus explicite. Le mot *parce que* s'y introduit, en quelque

* *Traité de Morale*, première partie, ch. IV, art. III.

sorte, malgré nous et comme par une invincible nécessité; *je veux* parce que *je veux*, c'est-à-dire, ma volonté est la cause ou le motif de ma volonté, ce qui est tout à fait absurde et incompréhensible. Car, entre deux partis opposés qui se présentent à mon esprit, lorsque je suis appelé à me déterminer pour le oui ou pour le non, il faut nécessairement, ou que je me décide pour l'un des deux, par un choix, par une préférence fondée sur des motifs qui me paraissent prépondérants; ou que, trouvant autant d'inconvénient à l'un qu'à l'autre parti, je refuse de prendre aucune détermination, ce qui est réellement un choix, un acte de volonté, qui a aussi sa cause et son motif; ou enfin, que je m'abandonne tout à fait au hasard, c'est-à-dire à une cause inconnue, en remettant, par exemple, ma décision à la chance du jeu de croix ou pile, et dans ce cas elle ne sera assurément pas l'effet de ma volonté.

II. Remarquons encore que l'on confond la plupart du temps *vouloir* et *désirer* ou *souhaiter*. On veut souvent des choses qu'on ne voudrait pas, ou, ce qui revient au même, on ne *veut* pas toujours ce qu'on *voudrait*. Car cette forme conditionnelle de l'expression indique précisément la présence ou l'existence d'un obstacle, qui empêche qu'on ne veuille réellement ce qu'on voudrait, si cet obstacle n'existait pas. C'est qu'une action n'est réellement voulue qu'au moment où elle s'accomplit; et les lois consi-

dèrent si évidemment la chose sous ce point de vue, qu'un projet criminel ne tombe sous leur vindicte que quand il y a eu un commencement d'exécution. La volonté n'existe donc, à parler rigoureusement, que dans le moment où l'action voulue s'exécute; elle est le mobile, et, pour ainsi dire, le ressort qui nous fait agir conformément à un désir, à une intention, à un dessein. Le mot *volonté*, avons-nous dit ailleurs *, peut s'appliquer à un système d'actions aussi bien qu'à une action unique, et cela peut se dire en effet, pourvu que l'on n'oublie pas que la fin principale que se propose un homme qui entreprend une longue suite d'actions n'est pas, à proprement parler, l'objet de sa volonté, mais seulement celui de son intention ou de son désir. « Je veux faire un traité de philosophie » : cela peut se dire : mais ce traité ne sera l'œuvre de ma volonté, que quand il sera entièrement terminé. Alors seulement il représentera la somme ou le résultat de toutes les volitions successives qui auront concouru à sa complète exécution. Ce n'est donc pas la volonté qui est libre; elle est le dernier résultat, la dernière impulsion qui détermine l'action; elle n'existe réellement que dans l'instant où cette action a lieu, et suppose par conséquent l'existence de la liberté, ou l'absence de tout obstacle, soit hors de nous, soit en nous-mêmes. Car aucun

* Voyez ci-dessus, pag. 4.

homme, s'il est dans son bon sens, ne s'avise de vouloir ce qu'il sait être impossible.

III. Toutes les fois que nos déterminations sont conformes à l'ordre ou aux lois du devoir, ou qu'elles nous paraissent telles, nous ne concevons pas le moindre doute, nous n'éprouvons pas le moindre scrupule au sujet de notre liberté; ce n'est que lorsqu'il y a opposition entre nos penchants ou nos désirs et notre raison, que naissent le trouble et l'hésitation. Cependant la facilité, l'allégresse même avec laquelle nous agissons dans le premier cas, ne doit pas nous faire méconnaître les motifs déterminants de notre action; il est de toute évidence qu'il en existe, et nous les connaissons à merveille. Dans le second cas, l'hésitation est produite par l'opposition de deux forces qui nous sollicitent en sens contraires; et il est également évident que nous n'agirons, ou ne renoncerons définitivement à agir, qu'à l'instant où l'une de ces deux forces aura triomphé de son antagoniste. Mais ce triomphe, qui sera sans doute l'effet d'un acte de la volonté, n'en sera pas moins le résultat de l'action d'un nombre plus ou moins grand de causes ou de conditions antérieurement existantes. Une intelligence, supérieure à la nôtre, qui aurait connu le nombre de ces causes et le degré d'énergie de chacune d'elles, aurait prévu infailliblement ce résultat: il était donc nécessaire. Mais s'il est vrai qu'une telle intelligence pourrait connaître cette né-

cessité dans tous les cas particuliers de ce genre, il s'en faut beaucoup que nous puissions nous-mêmes la connaître avec une entière certitude; seulement nous en avons, dans bien des circonstances, une connaissance assez probable. Il n'y a même guère d'occasions de délibération un peu importante, où nous ne connaissions au moins quelque partie des conditions qui doivent en déterminer le résultat. C'est précisément cette connaissance qui est le fondement des peines et des récompenses prononcées par les lois, des conseils, des remontrances, des instructions morales à l'aide desquelles nous nous efforçons de donner plus de motifs à la vertu, d'opposer au vice plus d'obstacles.

Il ne faut donc pas dire, avec la plupart des écrivains qui ont traité ce sujet: Si l'homme n'est pas libre, à quoi servent les avis, les remontrances, les peines, les récompenses, etc.? Car c'est, au contraire, dans l'hypothèse de la liberté absolue, de ce libre arbitre, qui serait la faculté, impossible à concevoir, de se décider sans motif, que cette objection aurait toute sa force.

IV. On insiste et l'on dit : Si l'homme n'a aucune force qui lui soit propre, pour le bien comme pour le mal, s'il n'est porté vers l'un ou l'autre que par des motifs qui même ne dépendent pas de lui, quel mérite réel peut-il avoir quand il fait le bien? pourquoi le mal qu'il fait lui serait-il imputé à crime? Dès

lors ces sentiments d'amour, de respect, de vénération, que nous éprouvons pour ce que nous appelons des actes de bonté, de générosité, de vertu sublime, ou au contraire les sentiments d'aversion et d'horreur que nous inspirent le vice et la perversité, ne seront-ils que de pures illusions, que les déceptions d'un jugement erroné? Or, comment ne pas être effrayé des résultats d'un tel système, des conséquences d'une pareille doctrine? Mais, je le déclare dans toute la sincérité de ma conscience, je n'ai pas plus la prétention de faire un système sur ce sujet, que sur aucun de ceux que j'ai occasion de traiter dans cet ouvrage; je ne me propose que de présenter des faits qu'il me semble que tout lecteur attentif et de bonne foi peut observer en lui-même, comme je les observe en moi. Si donc mes observations n'étaient pas conformes à la vérité, je serais le premier à en reconnaître le néant, comme à désavouer les fausses conséquences que je pourrais avoir tirées des faits d'ailleurs les mieux constatés.

Ici, par exemple, l'objection que je viens de présenter me paraît n'avoir absolument aucune force, parce que les sentiments divers que nous éprouvons à l'occasion de tous les faits de l'ordre moral, ne sont nullement notre ouvrage*. Ils nous sont inspirés

* Est-ce nous qui créons ces profonds sentiments ?
Avons-nous fait notre âme? avons-nous fait nos sens ?

(VOLTAIRE, *Poème de la Loi naturelle*, IIIe part.)

par l'auteur de notre être, qui, comme je l'ai fait observer précédemment, semble les avoir destinés à être les signes naturels des jugements que nous portons sur les causes qui y donnent lieu. Il ne dépend donc pas plus de nous de ne les pas éprouver, à l'occasion de ces causes, que d'en éprouver de tout différents. Nous éprouvons pareillement une sorte de sympathie, une bienveillance véritable, pour les auteurs des chefs-d'œuvre qui excitent notre admiration dans les arts et dans les sciences; et certes il ne dépend pas plus d'un homme, quel qu'il soit, de se donner la plus haute perfection morale, qu'il ne dépend de lui de se donner un talent ou un génie extraordinaires. Ceux qui ont fait l'objection à laquelle je réponds, ont donc oublié qu'il n'est au pouvoir de la nature humaine ni de haïr ce qui est bien pour elle, ni d'aimer ce qui est mal, et qu'enfin ces mots n'ont pour nous un sens et une valeur véritable qu'à cause des sentiments qu'ils expriment.

V. On craint encore que si l'homme n'a pas la conviction de son entière liberté, si, au contraire, il vient à reconnaître que ses déterminations dépendent d'une multitude de causes, dont il ne saurait disposer dans un moment donné, il ne s'abandonne lui-même à ses passions les plus criminelles, et ne fasse aucun effort généreux pour se soustraire à la sorte de fatalité sous l'empire de laquelle il se croira

destiné à vivre et à mourir*. Mais cela ne saurait être, par la nature même des choses, en nous et autour de nous, car on se trompe beaucoup si l'on croit que les mots *fatalité* et *nécessité* soient les signes d'une seule et même notion. Le premier de ces mots exprime toujours ce qu'il y a d'inconnu, ou d'impossible à connaître, dans l'enchaînement et dans la suite des événements; le second, au contraire, indique plus particulièrement l'ordre qui préside à leur succession, et la constance des lois auxquelles cette succession est soumise. Or, ces lois, l'homme peut les connaître en partie: dans quelque état d'ignorance et de dénuement qu'on le suppose, les étudier est son premier besoin, la conservation de son existence est à ce prix. Il n'a pas d'autre moyen d'éloigner de lui la souffrance et de se garantir des maux de toute espèce dont les causes l'assiégent sans cesse. Mais comme, à mesure que ses connaissances s'étendent,

* C'est le fondement du sophisme qu'on appelait dans les écoles de la Grèce et de Rome « argument de paresse ou d'inertie » (*Iners* ou *ignava ratio*); car, comme le remarque Cicéron (*De fato*, c. 12), ce prétendu raisonnement tendrait à rendre toute action inutile. « Je suis nécessairement prédestiné « à être riche ou pauvre, savant ou ignorant, estimé ou mé« prisé, etc.; donc, je n'ai absolument rien à faire, puisque, « quelque chose que je fasse, ma destinée ne s'accomplira « pas moins. »

il devient plus capable de se procurer des jouissances, et de s'affranchir des peines qu'il éprouvait; comme ses besoins s'accroissent avec les moyens de les satisfaire, il est inévitablement poussé dans une route de travaux et de perfectionnement, où il s'avance avec plus ou moins de succès, suivant la nature des obstacles qu'il y rencontre. Au reste, ces obstacles naissent de causes qui ne sont rien moins assurément que l'effet d'une sorte d'inertie produite par le découragement; ils ne viennent trop souvent, au contraire, que du mauvais usage qu'il fait de son activité.

VI. J'arrive à la dernière et à la plus grave de toutes les difficultés qui se sont élevées sur cette question. On a dit : Si l'homme n'a pas son libre arbitre, Dieu sera donc la cause de tous les crimes qui se commettent dans le monde. Cependant, non seulement il n'y a aucune religion qui ne déclare expressément que les auteurs de ces crimes seront punis dans une autre vie; mais un instinct secret, un sentiment intérieur, qu'il nous est impossible d'étouffer et de méconnaître, notre conscience, en un mot, nous confirme à chaque instant la vérité de ce dogme. De plus, si ce n'est pas notre libre volonté qui détermine la suite de nos actions, si elles sont le résultat inévitable des lois générales auxquelles est assujetti le cours des événements, comment Dieu a-t-il consenti à donner l'existence à des créatures des-

tinées à commettre des forfaits dont la conséquence devait être pour elles un malheur sans terme et sans mesure? Que deviennent alors toutes les idées que nous nous faisons de sa bonté et de sa justice? Aussi un grand nombre d'hommes religieux, de philosophes, soit païens, soit chrétiens, ont-ils regardé comme impie l'opinion qui attribue à Dieu l'existence du mal, tant physique que moral.

Mais, quelque déférence que l'on doive à l'assertion de ces philosophes, et quelque respectables que soient les motifs qui la leur ont dictée, j'avoue que je ne saurais absolument comprendre comment ce que nous appelons mal physique et mal moral pourrait exister dans le monde, autrement que comme résultat nécessaire des lois par lesquelles la toute-puissance de Dieu le régit et le conserve. En cela du moins mon opinion ne diffère nullement de celle des écrivains, anciens et modernes, païens et chrétiens, dont j'ai cité précédemment les propres paroles. Quant à la conséquence fâcheuse que l'on tirerait de cette manière de voir, relativement à la bonté, à la justice et à d'autres attributs de la divinité, j'avoue encore qu'elle ne me paraît pas former une difficulté aussi grave qu'on le suppose ordinairement. Car il me semble que plus on prendra la peine de réfléchir sur les notions que l'on peut se faire de ces attributs de Dieu, plus on reconnaîtra qu'il n'est pas donné à une intelligence aussi bornée que la nôtre, je ne dis

pas de s'en faire une juste idée, mais d'en avoir la moindre connaissance.

Tous les termes de nos langues, par lesquels nous exprimons les différents ordres de qualités intellectuelles ou morales que nous observons en nous-mêmes et dans nos semblables, ne signifient et ne peuvent signifier en effet, que ces qualités mêmes, en tant qu'elles sont le partage ou le privilége de l'humanité. Chacun de ces termes, par les rapports plus ou moins nombreux qu'il indique avec les conditions et le mode d'existence propres à une créature telle que l'homme (sensibilité, mémoire, raison même), ne peut réellement convenir à aucun autre être dont les conditions et le mode d'existence ne seraient pas les mêmes : en sorte que, toutes les fois que nous les appliquons à Dieu, ou nous ne comprenons pas nous-mêmes ce que nous disons, ou nous faisons de Dieu un homme, le plus parfait, à vrai dire, que nous puissions imaginer, mais qui n'a pourtant et ne peut avoir rien au-dessus et au-delà de la nature humaine. De même que Malebranche a dit : Dieu est étendu, mais son étendue n'a rien de commun avec celle dont nous avons l'idée, il est composé.... etc., dirai-je Dieu est bon, il est juste, mais sa bonté et sa justice n'ont aucun trait de ressemblance avec la bonté et la justice purement humaines? et faudra-t-il qu'imitant la naïve candeur du philosophe que je viens de nommer, j'ajoute que l'on ne peut pas comprendre

clairement ce que je dis, comme je ne le comprends pas moi-même *? Alors ce n'était pas la peine de rien dire.

Il me semble donc que la justice, dont j'ai une notion claire et distincte, bien qu'elle fasse partie des lois générales par lesquelles Dieu conserve les sociétés et les individus, n'est intelligible pour moi qu'en ce sens, c'est-à-dire, uniquement comme réglant les rapports des hommes entre eux; mais qu'appliquer une telle notion à cet être infini, et juger en quelque sorte sa justice, par rapport à lui, c'est dépasser infiniment les limites assignées à tous mes moyens de connaître et de savoir. Le bien ou le mal qui nous viennent de nos semblables nous inspirent de l'amour ou de l'aversion pour ceux que nous en regardons comme les causes : ce que nous ne pouvons attribuer, en ce genre, qu'aux objets extérieurs inanimés, ou aux lois générales qui régissent le monde physique, ne nous inspire point de pareils sentiments. Mais si, remontant à la seule et véritable cause de tous les phénomènes, nous reconnaissons qu'ils sont la suite nécessaire de l'ordre assigné par elle à tout ce qui existe, nous ne trouvons plus au fond de nos cœurs, que le sentiment d'une profonde reconnaissance pour le bien, et d'une entière soumission à ce qui produit en nous souffrance et affliction. Adorer et se résigner, l'homme sent que c'est là tout ce qui lui est possible et permis, dans ses rap-

* Voyez la pag. 306 du premier volume de cet ouvrage.

ports avec cette cause suprême; plus sa raison s'éclaire et plus ces sentiments se gravent profondément dans son ame. Il doit comprendre que l'humanité tout entière n'est qu'un anneau presque imperceptible dans la chaîne infinie des êtres et des existences, et que vouloir étendre son activité au-delà des limites qui lui ont été assignées est une témérité blâmable, ou plutôt une puérilité ridicule, qui loin d'élever ou d'agrandir son intelligence, l'abaisse et la dégrade.

§ 15. Sentiment et Notion que l'homme a de sa liberté morale.

Si la liberté absolue ou la faculté de se décider à volonté, comme on dit, pour le oui ou pour le non, est une chimère incompréhensible, une conception vide et dont les termes impliquent contradiction; s'il est évident, au contraire, que la détermination que doit prendre tel ou tel individu, dans une circonstance et dans un moment donnés, sera le résultat infaillible et nécessaire d'un nombre plus ou moins grand de causes qui agiront dans ce moment-là sur son entendement, et peut-être aussi l'effet de l'absence de plusieurs autres causes qui auraient pu le modifier autrement, comment donc a-t-il pu avoir l'idée de ce qu'il appelle sa liberté, et en quoi consiste-t-elle?

Observons d'abord que la nécessité dont nous venons de parler n'existe pas réellement pour lui, puisqu'il n'en a jamais actuellement ni le sentiment ni

la connaissance distincte. Sans doute, aux yeux d'une intelligence supérieure, qui connaîtrait, avant qu'il ait pris sa détermination, toutes les causes dont elle sera le résultat nécessaire, il ne serait pas libre, mais il l'est à ses propres yeux, toutes les fois que, délibérant sur le parti qu'il doit prendre, il se sent à chaque instant maître d'agir, s'il le voulait, et maître de suspendre son action, quand les motifs de son vouloir ne sont pas assez nombreux ou assez puissants pour déterminer sa volonté. Dans ce cas, quelque parti qu'il prenne, il suffit, pour qu'il ait la conscience indubitable de sa liberté, que sa volonté n'ait été le résultat d'aucune contrainte, ni d'aucun obstacle extérieur indépendant de cette volonté même et des motifs tout-à-fait intimes qui ont agi sur elle. C'est donc incontestablement lui qui a voulu; mais qui peut nier qu'il ne fût dans ce même moment, et que tout homme ne soit, dans quelque moment que ce soit, le produit de ses habitudes antérieures, de son tempérament, du degré d'instruction qu'il possède, de ses sentiments naturels ou acquis, du tour particulier d'imagination qui le distingue? Qui peut nier que toutes ces circonstances doivent être considérées comme autant de causes qui ont contribué à sa détermination? La liberté est donc l'absence de tout obstacle qui nous empêcherait d'agir comme nous voulons, l'exemption de toute contrainte qui nous forcerait à agir contre notre volonté. Quant à la volonté elle-même,

elle est si peu libre, qu'elle n'existe de fait qu'à l'instant où l'on se décide à agir, ou à n'agir pas. Dans le cas de la délibération, ce n'est pas la liberté, mais la volonté que l'on peut justement comparer à une balance qui demeure en équilibre tant que chacun des bassins se charge successivement de poids égaux, mais que le plus petit poids, ajouté à l'un ou à l'autre, fait pencher du côté où il se trouve. L'instant où l'équilibre est détruit par cette addition, représente celui où la volonté existe et se manifeste *.

* Voyez la confession de l'Ane, dans la fable des *Animaux malades de la peste :*

> .....J'ai souvenance
> Qu'en un pré de moines passant,
> La faim, l'occasion, l'herbe tendre, et je pense,
> Quelque diable aussi me poussant,
> Je tondis de ce pré la largeur de ma langue.
> Je n'en avais nul droit, puisqu'il faut parler net.

Voilà l'histoire universelle de toutes les déterminations de la volonté, depuis les délits les plus légers jusqu'aux actions les plus coupables : une passion plus ou moins vive, l'occasion de la satisfaire; la présence de l'objet, avec tout ce qu'il y a en lui de plus propre à séduire la raison; l'illusion qu'elle cherche à se faire, en diminuant à ses propres yeux l'importance de la faute et la gravité du dommage; et enfin, après quelques moments d'hésitation, le dernier choc, la dernière impulsion donnée par la passion à la liberté, finissant par la faire fléchir, et entraînant la volonté. La suite et la gradation des phénomènes sera la même, en sens contraire, si au lieu d'un penchant vicieux, vous supposez une passion généreuse, un sentiment vertueux.

On a sans doute raison de dire et de croire que toute action n'est vertueuse ou criminelle, qu'autant qu'elle est volontaire et libre; car elle est l'un et l'autre quand celui qui l'a faite a voulu la faire, et il n'a pu en avoir la volonté que parce qu'il en avait le pouvoir. Mais il est évident que si la volonté est toujours maîtresse d'agir à son gré, il ne dépend pas d'elle de se donner l'existence. Or c'est là qu'est toute la question entre les deux opinions opposées du libre arbitre et de la nécessité. Mais comme les faits de la nature humaine sont et demeurent les mêmes, en présence de quelque opinion et de quelque système que ce soit, comme on est bien obligé d'en reconnaître la réalité, sous peine de tomber dans la plus absurde contradiction avec soi-même, les partisans de la liberté absolue ont ajouté à leur doctrine une condition qui la rapproche sensiblement de celle de leurs adversaires. Suivant eux, l'homme est toujours libre de faire le bien ou le mal à son gré; mais il ne peut véritablement faire l'un et éviter l'autre, qu'autant qu'il a reçu de Dieu même une grâce, c'est-à-dire un pouvoir particulier, qui est en effet accordé aux uns et refusé aux autres. Si donc les philosophes qui croient que tout est soumis à la loi d'une invincible nécessité, reconnaissent aussi que cette loi est celle de Dieu même, il est difficile de voir quelque différence réelle entre les deux opinions *.

* « On a vu de nos jours des écrivains soutenir avec un

Or, cette loi, que personne ne peut s'empêcher de connaître et de comprendre, au moins jusqu'à un certain point, et dans la connaissance de laquelle nous pouvons pénétrer d'autant plus avant que nous saurons l'étudier avec plus de constance, de calme et de sagacité, cette loi, dis-je, nous révèle pourtant plusieurs vérités d'une haute importance, et qui ne sauraient manquer d'avoir la plus heureuse influence sur notre conduite. Elle peut nous convaincre, par exemple, que la force de notre volonté, ou plutôt la constance et le courage dans l'exécution de nos desseins, tenant essentiellement à l'énergie et à l'ar-

« zèle également ardent, les uns la doctrine de la nécessité, « les autres celle de la liberté, et il semblerait que leur « croyance à des systèmes si opposés devrait produire des « différences très grandes dans leur conduite. Cependant on « ne voit pas qu'ils agissent d'une manière différente dans les « affaires de la vie commune. Le fataliste délibère, prend des « résolutions et engage sa foi..... Comme tout le monde, il « blâme ceux qui sont perfides ou faux, etc. » (*Reid's Essays on active powers*, t. III, *Essay* IV, c. XI.) Il est étonnant qu'un philosophe aussi distingué que Reid, ait confondu la notion de la fatalité avec celle de la nécessité; et il est plus étonnant encore qu'il n'ait pas vu qu'aucun homme au monde ne peut être véritablement fataliste, puisque, avec un pareil système, on ne pourrait demeurer vingt-quatre heures sans se trouver plusieurs fois en contradiction avec soi-même; car enfin il n'y a pas d'homme qui puisse, dans mille circonstances, s'empêcher de délibérer avant d'agir.

deur de nos sentiments, nous devons cultiver avec soin ceux qui sont conformes à la vertu, puisque ce sont les seuls qui puissent nous conduire au bonheur. Car l'habitude étant, la plupart du temps, ce qui détermine invinciblement nos actions, bonnes ou mauvaises, puisque la vertu n'est presque qu'un système d'habitudes bien réglées, et le vice un système d'habitudes funestes ou perverses, nous devons nous appliquer sans cesse à acquérir et à fortifier les unes, à fuir et à affaiblir en nous les autres, autant qu'il dépend de nous. Elle nous montre dans les suites inévitables des premières (honneur, considération publique, aisance, surtout calme et satisfaction de la conscience) de puissants motifs de nous y attacher; dans les conséquences également nécessaires des autres (opprobre, infamie, perte de la fortune et de la santé, et surtout angoisse insupportable de l'ame) des motifs non moins puissants de nous y soustraire, autant que cela dépend de nous. En un mot, tout ce que nous avons avancé relativement à la faculté de perception morale n'est, au fond, que l'exposition des faits qui dérivent de cette loi de nécessité à laquelle notre nature est soumise. Aussi les proverbes, les maximes, les adages populaires, les traités de morale, les compositions dramatiques, les récits d'aventures fabuleuses ou romanesques, ne sont-ils que l'expression de la connaissance plus ou moins étendue qu'avaient leurs auteurs des effets constants de cette

loi; et chaque lecteur, suivant le degré de connaissance qu'il en a lui-même, apprécie avec plus ou moins de justesse, au moins sous ce rapport, le mérite de ces productions diverses.

C'est encore le degré de cette connaissance qui met quelques personnes à même de prévoir avec certitude ce que feront tels ou tels individus dans une circonstance donnée, les résultats infailliblés d'un système de conduite ou d'une détermination particulière de quelque importance. Elle est donc, en général, le fondement de la prudence, et, dans certain cas, celui d'une sorte de divination, la seule au reste dont l'homme puisse être capable. Mais il est vrai de dire qu'elle ne s'applique ordinairement, avec certitude, qu'aux masses, à peu près comme les formules des calculs relatifs à la probabilité de la durée de la vie humaine, n'ont le degré de précision dont elles sont susceptibles, que pour des nombres très considérables d'individus. Ainsi l'on peut affirmer à l'avance qu'une loi immorale, un système corrupteur d'administration, aura la plus funeste influence sur le plus grand nombre des personnes qui sont en contact immédiat avec cette loi ou avec ce système, quoiqu'on ne puisse pas dire précisément combien il y en aura, ni si ce seront telles ou telles personnes. Encore s'en trouve-t-il plusieurs dont on pourra prédire avec certitude qu'ils seront ou ne seront pas atteints par cette influence désastreuse. Enfin,

on peut regarder comme l'indice le plus frappant de cette nécessité générale dont nous parlons, l'ensemble des traits qui constituent l'individualité propre à chacun de nous. Aucun effort, aucune influence des causes nombreuses qui agissent sans cesse sur l'individu, ne peut lui faire perdre les caractères particuliers qui le distinguent de tous les autres. « Il est fait ainsi! » s'écrie-t-on quelquefois avec découragement, quand on reconnaît l'inutilité des efforts qu'on a tentés pour changer ou modifier le caractère et les habitudes d'une personne à qui l'on s'intéresse.

§ 16. Conclusion.

On peut conclure de tout ce qui précède que les deux forces qui, comme nous l'avons dit (§ Ier), agissent presque incessamment sur notre ame, sont les causes et le principe de deux ordres de nécessités opposées (celle du bien et celle du mal) entre lesquelles flotte, en quelque manière, l'existence de chaque individu. Les ames vulgaires sont tantôt attirées dans la sphère d'activité de l'une de ces causes, et tantôt dans celle de l'autre; les ames qui ont une énergie peu commune sont plus profondément et plus habituellement engagées dans l'une ou dans l'autre, sans qu'il leur soit possible pourtant de se maintenir toujours exclusivement dans aucune des deux. Car il n'y a point d'homme si vertueux qui

n'ait des moments de faiblesse ou d'erreur; il n'y en a point de si dépravé, de si pervers, qui ne fasse quelques actes de vertu.

Mais, encore une fois, cette nécessité des actions humaines n'est qu'une vérité d'induction, et non de sentiment ou de conscience. Comme c'est toujours, au contraire, notre volonté qui nous fait agir, comme elle est à chaque instant le produit de toutes nos facultés, de tout notre être, nous sentons invinciblement que ses résultats peuvent justement nous être imputés. Si l'habitude lui donne une direction funeste, une force dont la raison ne triomphe que rarement et avec bien de la peine, nous reconnaissons qu'il a dépendu de nous de lui résister avant qu'elle eût pris ce fatal ascendant*. Nous savons qu'avec des intentions droites, avec une résolution courageuse et une attention soutenue, nous pouvons profiter des moments de calme que nous laissent nos passions, pour parvenir à les vaincre; tandis que la

* C'est encore une vérité d'expérience constatée dans la doctrine théologique de la grâce, comme l'indiquent ces vers de Corneille, dans sa tragédie de *Polyeucte*, act. I, sc. I. Dieu, dit-il, est toujours juste, toujours bon;

> ..... Mais sa grâce
> Ne descend pas toujours avec même efficace.
> Après quelques moments que perdent nos langueurs,
> Elle quitte ces traits qui pénètrent les cœurs;
> Le nôtre s'endurcit, la repousse, etc.

négligence ou la mollesse peuvent nous en rendre de plus en plus esclaves, et nous précipiter sans retour dans tous les maux qu'elles traînent à leur suite. Nous savons enfin, avec une certitude qui n'admet aucun doute, que nous sommes obligés, dans tous les moments de notre vie, à faire ce que le devoir prescrit, que nous devons nous abstenir de toute action que la conscience réprouve. Ainsi, tout système de morale, tout plan d'éducation ou de gouvernement, fondé sur la nature et sur la vérité, doit-il tendre invariablement à mettre l'homme, autant qu'il est possible, dans la nécessité de ne vouloir que ce qu'il doit vouloir. En un mot, apprendre à bien vouloir doit être l'étude de toute sa vie; et l'un des moyens les plus efficaces qui puissent le conduire à ce but, c'est de se ménager, autant que possible, le pouvoir de délibérer avant d'agir.

Une dernière observation fort importante sur ce sujet, c'est que les causes qui influent à chaque instant, soit en bien, soit en mal, sur notre volonté, c'est-à-dire nos sentiments de toute espèce, sont fugitifs, instantanés et continuellement variables; au lieu que la raison, destinée à les apprécier, procédant par des notions universelles et invariables, sa tendance nous porte incessamment au bien, au devoir, à la vertu. Elle nous montre le coupable, quel que soit son triomphe, déjà condamné par le jugement de tous les siècles qui l'ont précédé, et voué d'a-

vance à l'indignation et au mépris de tous ceux qui doivent le suivre. Enfin, ce jugement et cette tendance de la raison se trouvent confirmés encore par des sentiments de crainte et d'espérance qui s'étendent bien au-delà de cette vie passagère, que nous ne saurions empêcher de naître dans notre ame, et qu'aucun raisonnement ne peut détruire quand ils y sont entrés.

CHAPITRE V.

Du Sentiment religieux et de son influence sur la vertu et sur le bonheur.

§ 1. Croyance instinctive à l'existence d'êtres invisibles et supérieurs à l'homme. Principe de la religion naturelle.

Quand il serait vrai que l'on a trouvé quelques peuplades peu nombreuses et sans communication avec le reste de l'espèce humaine, chez lesquelles on n'a pu reconnaître aucune trace ni des idées religieuses, ni des sentiments qui se joignent à ces idées; cela prouverait peut-être que les facultés intellectuelles et morales n'avaient pas encore acquis chez de tels sauvages le degré de développement que suppose ce genre d'idées. Mais il n'en serait pas moins certain qu'il est un de ceux qui caractérisent

constamment et essentiellement une intelligence telle que la nôtre; car la croyance instinctive à des puissances invisibles, douées d'entendement et de volonté, et, comme telles, pouvant être bienfaisantes ou malfaisantes, est une de celles qui se manifestent le plus promptement et qui entrent le plus facilement dans l'esprit des enfants et des hommes grossiers ou incultes, à tous les degrés où il nous a été possible de les observer.

D'abord, ayant en nous-mêmes la conscience et comme le type d'une intelligence dont toutes les opérations n'ont absolument rien de commun avec les objets extérieurs de perception, ni avec les qualités sensibles par lesquelles ces objets sont distingués les uns des autres et capables d'agir les uns sur les autres, nous sommes naturellement portés à supposer des modifications intimes de même genre, là où nous voyons des formes et des conditions extérieures semblables ou analogues. De plus, la conscience que nous avons de nos pensées, de nos sentiments, de nos affections, comme essentiellement distinctes de tout ce qui, en nous ou hors de nous, peut être un objet de perception externe, nous fait concevoir facilement que toutes ces choses pourraient exister, non seulement sous des formes extérieures entièrement différentes de celles qui nous sont connues, mais là même où rien de perceptible à nos sens n'existerait en effet. Enfin le désir et la

crainte, passions dont les impressions sur le cœur de l'homme sont d'autant plus vives et plus multipliées qu'il est plus ignorant et plus faible, exaltant sans cesse son imagination, lui font promptement réaliser ces suppositions que la constitution même de son entendement lui rend si faciles. Ainsi, toutes les fois qu'il sera frappé de ces grands phénomènes où les forces de la nature se déploient d'une manière si imposante et si terrible, les ouragans, les inondations, les tempêtes, les tremblements de terre, il supposera que l'air, l'eau ou la terre elle-même, sont animés par des esprits qui ont des intentions, des volontés, des passions pareilles à celles qui tourmentent si souvent son propre cœur; et il n'imaginera rien de mieux, pour fléchir ces puissances irritées, que ce qu'il sait être généralement capable de calmer la colère des hommes.

De là, tant de cultes insensés, tant de divinités enfantées par le délire d'une imagination mélancolique et sombre; de là, l'idolâtrie absurde de ces peuples de l'antiquité, pour qui, comme l'a dit un grand écrivain, tout fut Dieu, excepté Dieu lui-même. Mais si, au milieu de ces viles et bizarres superstitions, qui ont presque partout et pendant si long-temps dégradé la raison humaine, l'homme fit toujours les dieux semblables à lui-même, en leur supposant une puissance et une intelligence de beaucoup supérieures à la sienne; si cette pensée

se retrouve même chez les sauvages placés presque au dernier rang de l'espèce humaine, qui ont pris pour objet de leur culte ou des êtres inanimés, ou les plus vils des animaux; on reconnaît encore, dans cette monstrueuse aberration de l'esprit humain, la tendance naturelle qui le porte à chercher hors de lui une perfection et une puissance infinies, précisément parce qu'il sent à chaque instant les étroites limites de sa propre puissance. On y reconnaît le besoin qu'il a de donner à sa faiblesse, dont le sentiment inévitable l'effraie et le déconcerte si souvent, un appui inébranlable qui le puisse rassurer et consoler à la fois. Aussi, n'est-ce pas la raison ou l'intelligence d'un individu, qui peut, dans aucun cas, lui offrir cet appui nécessaire; il ne le trouve, en fait d'idées d'une grande importance, et comme fondamentales, que dans la raison universelle de ses semblables, et, pour ainsi dire, de l'espèce humaine tout entière.

Or, à mesure que cette raison s'est développée et perfectionnée, loin de rejeter et de méconnaître ces déterminations premières dont elle a constaté l'existence, loin de pouvoir se soustraire à l'effet de ces sentiments qui portent l'homme à reconnaître la possibilité et presque la nécessité d'un nombre peut-être infini de degrés d'intelligence supérieurs à celui qu'il reconnaît en lui-même, et surtout l'existence d'un être dont la suprême intelligence

embrasse tous ces degrés à la fois, la raison perfectionnée, disons nous, n'a fait que confirmer, en l'épurant, cette conception, qui est le fondement de la religion naturelle.

§ 2. Le sentiment religieux développé et confirmé par l'exercice de nos facultés de perception externe et de perception morale.

J'ai fait voir dans un autre endroit *, comment la preuve de l'existence de Dieu résulte du principe de causalité qui est le fondement et la loi de notre faculté intellectuelle. Or il n'est presque personne qui ne sache combien cette preuve acquiert à la fois d'importance et d'intérêt par les considérations qui naissent de l'observation de nos facultés de perception extérieure et morale, et par l'effet des sentiments qui se joignent aux opérations de ces deux facultés : il me suffira donc d'indiquer rapidement les résultats qu'elles présentent.

Qu'est-il besoin, en effet, de rappeler ici les merveilles qu'offre sans cesse à nos regards le spectacle de la nature et l'harmonie des lois générales et particulières qui font de l'univers un tout dont les parties infinies s'enchaînent et se correspondent avec la plus merveilleuse précision; l'infini en grandeur,

* Tom I, sect. 2, chap. V, § 9.

comme l'infini en petitesse, nous manifestant, dans tous les détails qu'il nous a été donné d'en saisir, un dessein, une intelligence à laquelle tout est incessamment présent, une puissance à laquelle tout est incessamment soumis? Dans tous les siècles, les hommes qui ont uni les connaissances les plus étendues à la plus brillante éloquence, ont semblé se complaire à nous tracer de ces tableaux qui, tout imposants et sublimes qu'ils sont, resteront toujours infiniment loin, je ne dis pas de la vérité du modèle, mais de la vérité de ses moindres parties, dont ils n'offrent que des esquisses grossières et décolorées.

Au milieu des pensées et des sentiments que fait naître en foule la contemplation de tant de merveilles, quel homme osera se dire à lui-même : mes semblables et moi sommes les seuls êtres capables de concevoir et de connaître une partie de ces prodiges; l'immensité de ceux que nous ne connaissons ni ne connaîtrons jamais, ne peut être connue ni comprise nulle part, ni par aucun être existant autre que l'homme? Ne serait-ce pas le comble de l'orgueil et de la démence?

« La vérité, dit très bien Bossuet, est une de soi; « qui la connaît en partie en voit plusieurs; qui les « connaîtrait toutes n'en verrait qu'une..... et il faut « nécessairement qu'elle soit entendue quelque « part : l'homme en est à lui-même la preuve

« indubitable. Car, soit qu'il la considère en lui-
« même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres
« qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois
« certaines et aux règles immuables de la vérité; il
« voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui
« qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie
« de l'univers, quelque petite qu'elle soit ; il voit
« donc bien que rien n'aurait été fait, si ces lois
« n'étaient ailleurs parfaitement entendues, et il
« voit qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle,
« où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa
« raison primitive. *»

Les mêmes réflexions s'appliquent évidemment aux phénomènes que nous manifeste notre faculté de perception morale. Par exemple, le sentiment constant, universel, d'aversion et d'horreur, qu'inspire le méchant, même à ceux qui n'ont rien à craindre de lui, ce n'est pas nous qui nous le donnons, c'est Dieu lui-même qui l'a mis dans nos cœurs. Aussi l'on peut dire que, dès cette vie présente, et dès les premiers moments de notre existence, commence pour nous ce que quelques philosophes ont appelé le gouvernement moral de cette intelligence et de cette puissance suprêmes. Ici se manifeste clairement l'action des lois générales aux-

* *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, art. VI.

quelles elle a voulu que le monde moral fût assujetti. Souvent le cours naturel des choses amène la peine éclatante du coupable immédiatement après que le crime a été commis, et quelquefois, à vrai dire, après de longs délais. Mais lors même qu'il parvient à se soustraire à la justice des hommes, lorsque, devenu tout à fait incapable de remords, il semble presque échapper à la justice divine et braver la loi morale, qui peut savoir ce qu'il a souffert, sans révéler les tourments secrets de sa conscience? Quel homme surtout, s'il n'est pas un scélérat ou un insensé, consentirait à prendre sur soi toute la responsabilité d'une vie criminelle, au prix de toutes les jouissances dont on peut supposer qu'elle a été remplie?

Car ce n'est pas seulement le repentir ou le remords qui est la peine naturelle des passions injustes ou cruelles portées à l'excès; il n'y a, au contraire, que les ames encore capables de quelque retour vers la vertu, qui en soient susceptibles. La peine naturelle du criminel parvenu au dernier degré de la perversité est dans ses passions elles-mêmes, qui, comme autant de tyrans implacables, le fatiguent et le tourmentent de désirs sans cesse renaissants. On peut donc dire, sous ce rapport au moins, que, même dans cette vie, il n'échappe jamais à son juste supplice : c'est une vérité dont toutes les histoires nous offrent partout la preuve incontestable.

§ 3. Immatérialité et Immortalité de l'ame confirmées par le sentiment religieux.

Mais ce gouvernement moral de Dieu, qui, comme nous venons de le dire, commence dès cette vie, cessera-t-il entièrement à l'instant où ce corps matériel, qui n'est que l'enveloppe, l'instrument ou l'organe général de notre ame, aura péri, c'est-à-dire à l'instant où les parties matérielles dont il est composé seront entrées dans de nouvelles combinaisons, et ne seront plus remplacées par d'autres, comme cela était arrivé jusque là? Assurément aucune de ces parties n'est mon ame, n'est *moi*, puisqu'actuellement j'ai la certitude qu'elles se sont renouvelées et se renouvellent sans cesse, et que pourtant je me reconnais et me suis toujours reconnu pour le même être sentant, pensant et voulant.

D'un autre côté, ma vie toute entière n'est qu'une anticipation continuelle de l'avenir; les sentiments les plus profonds, les plus énergiques, les plus généreux, dont ma nature soit susceptible, sont ceux qui m'intéressent aux destinées présentes et futures de mes amis, de ma famille, de ma patrie; je ne me reconnais digne d'estime et de récompense, je ne mérite enfin, qu'autant que je suis capable de faire à ces sentiments les plus grands et quelquefois les plus douloureux sacrifices, y compris celui de ma vie elle-même, lorsque les circonstances l'exigent,

et ces circonstances ne sont pas très rares. Mais, encore une fois, ces nobles et généreux sentiments, ce n'est pas moi qui me les donne : s'il existe un Dieu, c'est de lui qu'ils me viennent; et, si Dieu n'existe pas, je ne puis comprendre d'où ils me viendraient. Je renie ma propre nature, en méconnaissant le principe de causalité qui est, en quelque sorte, ma nature tout entière. Cela est impossible : il faut donc que Dieu soit : il faut qu'il comprenne dans son essence cette justice parfaite, absolue, dont il me laisse entrevoir, dans le cours de cette vie fugitive, une image affaiblie et imparfaite.

Croirons-nous donc que ces ames sublimes qui, dévouées à l'accomplissement des devoirs les plus sévères, uniquement occupées du bonheur des hommes, au point d'y sacrifier sans cesse tous les penchants les plus impérieux de la nature; qui, dans la vue d'accomplir la loi de Dieu, et dans l'espoir de mériter une vie meilleure, ont constamment retenu leurs sentiments, leurs affections, leurs passions, sous le saint empire de la vertu; un Marc-Aurèle, un Fénelon, et tant d'autres mortels qui, pour avoir été placés dans des conditions et dans des circonstances moins éclatantes, n'en sont pas moins dignes de nos hommages et de notre vénération, ont dû voir, au dernier jour, leurs plus nobles espérances s'évanouir, et n'auront été, pendant toute leur vie, que le jouet de la plus vaine des il-

lusions ? Quoi ! ces terreurs involontaires qui se mêlent souvent aux prospérités du crime, qui reviennent du moins à de longs intervalles mêler à son triomphe de funestes pressentiments, et humilier par leur apparition importune l'orgueil de sa joie; quoi ! ces angoisses qu'éprouve, au déclin de sa vie, un tyran qui fut le fléau de l'humanité, lorsque, jetant ses regards dans le passé, il n'y voit que les cadavres ensanglantés de ses victimes, ou le hideux tableau de ses débauches, lorsqu'il recule d'effroi devant la pensée de l'avenir qui va commencer pour lui, tout cela n'est qu'une puérile fantasmagorie, que la frayeur d'un enfant dans les ténèbres? Il y a pourtant là quelque chose de plus distinct et de plus explicite; et chaque fois qu'il ose y arrêter sa pensée, quelles lueurs terribles viennent éclairer cette sombre profondeur ! car enfin il sait de quoi il s'épouvante, et pourquoi.

Un infortuné, accusé d'un crime impossible ou imaginaire, est traîné devant un tribunal composé de juges pervers ou prévenus; un peuple entier, égaré par les mensonges de ses accusateurs, aveuglé par leurs artifices, le poursuit de ses clameurs et semble avoir soif de son sang; il ne peut ni faire entendre sa défense, ni peut-être la faire comprendre; l'arrêt fatal est prononcé, il va perdre la vie par un affreux supplice, et son nom même demeurera en horreur à ses concitoyens, comme celui d'un vil scélérat.

Alors ses yeux chargés de douleurs s'élèvent vers le ciel, il prend Dieu à témoin de son innocence..... Mais nulle part dans l'univers le cri de sa détresse ne peut être ni compris ni entendu; le voilà seul avec son infortune! la voix même de sa conscience, qui le soutient encore contre le plus horrible désespoir, va bientôt être anéantie avec sa vie. Nous-mêmes, qui comprenons si facilement tous ces sentiments, qui n'avons pu nous empêcher d'embrasser ces douces et séduisantes espérances d'un meilleur avenir, qui y sommes invinciblement ramenés dans toutes les occasions où notre ame est déchirée par la perte d'un être qui nous fut cher, par quelqu'un de ces chagrins amers et profonds contre lesquels le monde où nous vivons n'offre ni ressource, ni consolation; nous enfin et tous les êtres qui ont existé, ou qui existeront sur cette terre, nous sommes destinés à être éternellement la proie du néant!

Mais qu'est-ce donc que le néant? par quelle étrange fatalité ce mot, qui n'exprime que la négation de tout ce que nous pouvons connaître, savoir et comprendre, deviendrait-il à nos yeux un je ne sais quoi destiné à engloutir toutes les réalités? Comment tout ce qu'il y a de réel, d'existant, de connu ou de susceptible de l'être, appartiendrait-il à ce qui n'est ni réel, ni imaginable, en un mot à ce qui n'est rien? Comment cette chaîne indissoluble des rapports qui unissent le monde visible et matériel

au monde invisible et intellectuel, serait-elle anéantie dans sa partie immatérielle, tandis qu'elle ne l'est pas, et ne saurait l'être, dans sa partie matérielle? Sans doute il nous est impossible de connaître et même de concevoir quel pourra être le mode particulier d'existence de notre ame, hors du système de conditions qui nous la manifeste actuellement; mais enfin nous comprenons du moins l'existence, et nous ne pouvons, en aucune manière, comprendre le néant.

§ 4. Le sentiment religieux, fondement des différents cultes et des religions positives.

On voit assez, par ce qui précède, que le sentiment religieux se compose, en quelque sorte, de ce qu'il y a d'indéfini dans nos sentiments moraux et intellectuels, c'est-à-dire, de tout ce qui, dans ces divers sentiments, se rapporte, d'abord à des objets indéfinis, indéterminés, à des causes imaginaires, et enfin à un objet infini, à la cause unique et suprême de tout ce que nous sommes et de tout ce qui est. Les hommes n'ont cherché et n'ont vu d'abord dans les dieux fantastiques qu'ils se sont faits, que des puissances capables de les garantir des maux qu'ils pouvaient craindre, ou de les affranchir de ceux qu'ils souffraient actuellement; capables de leur procurer les biens qu'ils désiraient, ou de les maintenir dans la jouissance de ceux qu'ils possédaient. Ils ont

naturellement été conduits à penser que ces puissances étaient, comme l'homme lui-même, susceptibles de se laisser fléchir par la prière, ou toucher par les marques d'un respect et d'un dévoûment sans bornes, ou charmer par la pompe des cérémonies instituées en leur honneur, par la richesse et la magnificence des dons qu'on leur offrait. En un mot, ils ont dû traiter les dieux comme ils traitaient les hommes puissants, les rois et les dominateurs des peuples. Ceux-ci ayant des ministres confidents de leurs pensées et exécuteurs de leurs ordres, des amis à qui ils accordaient des grâces, des faveurs spéciales, soit pour eux-mêmes, soit pour ceux qu'ils protégeaient, on reconnut aussi des ministres des dieux, à qui l'on attribua à peu près les mêmes privilèges et les mêmes avantages dont jouissaient ceux des rois. Mais s'il est arrivé quelquefois que les ministres des rois ont usurpé réellement la puissance de leurs maîtres, en feignant d'en être les sujets les plus fidèles et les plus soumis, il est arrivé bien plus souvent encore que les ministres des dieux se sont faits dieux eux-mêmes, en parlant toujours au nom de ces puissances invisibles, qui ne pouvaient pas avoir d'autres organes qu'eux.

Dans le système du polythéisme, les dieux, considérés comme vengeurs du crime et comme rémunérateurs de la vertu, comme punissant l'un par des peines éternelles, et récompensant l'autre par

un bonheur infini, ne semblaient pourtant avoir pour but que de faire régner la justice et la vertu sur la terre. Ce que l'on appelle proprement dogmes religieux, paraît n'avoir eu presque aucune importance chez les peuples qui ont admis la pluralité des dieux. Mais lorsque le principe ou le dogme de l'unité de Dieu eut commencé à s'établir dans l'empire romain, par exemple, avec la religion chrétienne, dès lors aussi l'on commença à envisager le culte sous un nouveau rapport. On considéra les croyances religieuses, ou la foi, comme devant décider du bonheur ou du malheur éternel des hommes, presque indépendamment de leur conduite morale, presque indépendamment des actions vertueuses ou coupables qui auraient marqué le cours de leur vie. Non pas sans doute qu'on regardât le crime comme une chose indifférente, et qui ne dût pas exposer à des peines éternelles; mais enfin la vie la plus irréprochable ne devait pas en garantir ceux qui n'auraient pas eu sur la Divinité les opinions et les sentiments que l'on a depuis appelés *Orthodoxes*.

Cette révolution dans les idées religieuses des peuples soumis à l'empire romain s'opéra surtout au temps de Constantin, par l'adoption que cet empereur fit de la religion chrétienne, et par le puissant appui qu'il lui donna. Dès lors, en effet, le dogme l'emporta de beaucoup sur la morale, et devint la partie essentielle de la religion. Mais il est évident que

celle-ci, consistant désormais dans des opinions abstraites et métaphysiques, devenait au fond tout-à-fait étrangère, tout-à-fait inaccessible à l'intelligence de l'immense majorité des hommes appelés à la pratiquer. Le sentiment religieux devait prendre, par l'effet de cette révolution, une direction, sinon tout-à-fait fausse, au moins propre à l'égarer de mille manières, comme il arriva au milieu de cette foule de partis, d'hérésies, de querelles violentes et envenimées, que virent naître les siècles qui suivirent immédiatement l'évènement dont nous parlons. C'est alors que parurent dans le monde ces deux puissances, du sacerdoce et de l'empire, que l'on vit depuis, tantôt rivales, tantôt unies, mais toujours réellement inconciliables, toujours funestes, par leur union, à la prospérité des peuples, aux progrès de la vertu et du bonheur social, et ne servant jamais l'une et l'autre que par l'éclat et le scandale de leurs divisions.

Quelle est donc la cause de cet étrange phénomène? C'est que chacune de ces puissances méconnut sa nature et sa destination; c'est qu'on s'obstina à confondre deux ordres de choses essentiellement étrangers l'un à l'autre, et qui n'ont et ne peuvent avoir absolument rien de commun. Le polythéisme était, par sa nature, un système religieux de tolérance presque universelle, au moins pour tout ce qui pouvait tenir aux opinions purement rationnelles

sur la Divinité, sur son essence et sur ses attributs. Il s'était associé, par le but et par l'esprit de ses rites et de ses cérémonies, à l'ordre politique des sociétés, mais il ne le dominait ni n'aspirait à le dominer; il n'en faisait qu'une partie au fond tout-à-fait subalterne, et laissait à la raison ou aux croyances individuelles toute l'indépendance qu'on ne saurait leur ôter sans introduire dans la société des causes de troubles et de désordres sans cesse renaissants. Le polythéisme avait donc accoutumé les peuples à reconnaître une sorte d'unité dans le culte et dans la religion, comme ils la reconnaissaient dans le pouvoir civil auquel ils étaient soumis. Mais, du moment où la religion, au lieu d'être, comme auparavant, la manifestation de cette partie du sentiment religieux qui inspire aux hommes le désir et le besoin de mettre leurs intérêts les plus chers sous la protection des puissances invisibles, devenait la connaissance des rapports invariables et nécessaires qui existent entre chaque individu et Dieu lui-même, la règle des devoirs qu'il a à remplir envers son souverain maître, le fondement d'espérances et de craintes qui nous mettent sans cesse sous les yeux ou une félicité sans bornes, ou un malheur sans terme et sans mesure, alors la question change entièrement de face. Si, comme être moral, j'appartiens à la famille, à la patrie, à l'humanité tout entière : comme adoptant telle ou telle opinion religieuse, tel ou tel

culte, je ne puis plus appartenir qu'à moi-même, je ne puis obéir qu'à mon jugement, à ma raison, à ma conviction intime; je ne puis, en un mot, dépendre que de moi-même.

Un nombre plus ou moins grand de mes semblables peuvent s'unir à moi et adopter les mêmes opinions, les mêmes pratiques religieuses, consentir à des lois, à des règles de discipline, qu'ils s'engageront à observer fidèlement. Mais que quelqu'un d'entre eux vienne à reconnaître, ou s'imagine avoir reconnu que, sous peine de risquer son salut éternel, il ne peut plus demeurer uni avec ceux dont il avait jusque là partagé la croyance, quelle puissance au monde peut avoir le droit de le contraindre à croire ce qu'il ne croit pas? Quelle puissance au monde pourrait le garantir ou le dédommager des maux qu'il redoute? Il est évident que tout dissentiment de ce genre, entre un ou plusieurs individus et une société ou communion, quelque nombreuse qu'on la suppose, ne peut être aplani que par la voie de la persuasion. L'intervention d'une force extérieure quelconque, fût-ce même celle de l'état tout entier contre un seul dissident, ne peut absolument être d'aucun poids dans la question. Cette force peut facilement lui ôter la vie; elle est tout-à-fait impuissante à lui faire adopter sincèrement et du fond du cœur (condition indispensable dans ce cas) une opinion purement rationnelle, et les pratiques qui

en sont la conséquence *. C'est l'ignorance ou l'oubli de cette vérité palpable, qui, dans tous les temps et dans toutes les sectes, a produit cette foule innombrable de martyrs dont le sang a rougi les échafauds, et contre lesquels on a vainement épuisé l'appareil des supplices et toutes les tortures inventées par le génie de la persécution.

§ 5. Intérêts religieux, opposés au sentiment religieux. Conclusion.

Comment une vérité aussi incontestable que celle que nous venons d'énoncer a-t-elle pu être si longtemps et si universellement méconnue? Comment est-elle encore si peu comprise, même chez les nations les plus civilisées de l'Europe, et pourquoi y est-elle quelquefois combattue avec tant de fureur et d'obstination? Comment enfin la plus barbare intolérance a-t-elle été trop souvent le caractère dominant d'une religion qui proclame hautement l'égalité et la fraternité entre tous les hommes? Cette ef-

* Locke, dans sa *Lettre sur la Tolérance*, a traité le sujet de la liberté de conscience avec une admirable supériorité de talent et de raison. Connaissance approfondie du sujet, piété sincère et amour non moins sincère de la vérité, tout concourt à rendre cet écrit, malgré sa brièveté, l'un des plus utiles et des plus importants ouvrages de cet excellent auteur. C'est ce qui m'a engagé à revoir avec soin l'édition qu'en ont donnée, en 1825, MM. Bossange et Firmin Didot.

frayante et bizarre contradiction s'explique, ce me semble, comme toutes celles que présente notre constitution morale, par l'opposition des sentiments que nous avons appelés personnels, et de ceux que nous nommons sympathiques. A côté du sentiment religieux, qui, dans sa simplicité primitive, dans le dégagement absolu de tout ce qui est étranger à la pensée de Dieu et d'une autre vie, ne nous inspire qu'affection pour nos semblables, que zèle pour l'accomplissement de nos devoirs, abnégation de nous-mêmes, et résignation constante à tous les évènements ; à côté de ce sentiment pur et sublime, disons-nous, s'élèvent d'autres sentiments qui tiennent au même ordre d'idées, mais où la personnalité est plus directement intéressée, et que, par cette raison, je crois pouvoir désigner par l'expression d'*intérêts religieux*. On peut, ce semble, les diviser en intérêts moraux et intellectuels, ou d'opinion; et en intérêts matériels, ou de richesse, de crédit et de puissance.

Et d'abord, la connaissance de la vérité étant un des besoins les plus impérieux de notre intelligence; quand ce besoin est satisfait, ou seulement quand on se persuade, quoiqu'à tort, que l'on a trouvé ce qui peut le satisfaire, on y donne un plein assentiment. Par l'effet de la sympathie qui unit les membres d'une même société et qui les attache à un même culte, il semble que la confiance ou la foi implicite

qui les soumet à une même opinion religieuse se fortifie d'autant plus que le nombre de ceux qui l'adoptent est plus considérable. Cependant l'immense majorité des individus est détournée par un grand nombre de causes diverses et de différents motifs, non seulement du soin, mais même de la pensée d'examiner les fondements de sa croyance ou de ses opinions, sur tout ce qui n'est que purement spéculatif ou intellectuel. Mais l'habitude les ayant familiarisés avec ces manières de penser, et leur rendant insensible ce qui peut-être, sans cette circonstance, choquerait le plus leur raison et leurs sentiments naturels, la première impression que produit sur eux la proposition d'un changement d'opinion ou de conduite (surtout de la part d'un individu obscur, sans puissance et sans crédit) a quelque chose de choquant et d'offensant pour leur amour-propre. Ce besoin que nous avons tous de nous sentir égaux à la plupart des hommes et supérieurs à quelques uns d'entre eux, nous fait éprouver une peine assez vive quand il est contrarié d'une manière imprévue; il nous inspire une résistance, pour ainsi dire instinctive, qui se fortifie immédiatement de la conscience ou de la connaissance que nous avons de toutes celles du même genre, et qui se transforme presque au même moment en un sentiment de haine contre celui qui choque ainsi nos idées et nos sentiments habituels. Il y a donc constamment une masse con-

sidérable de ces intérêts que j'appelle moraux et intellectuels, qui résiste à quelque changement que ce soit dans la conduite et dans les opinions d'un peuple, et qui s'y oppose avec d'autant plus de succès, qu'elle agit avec une rapidité, un accord et une énergie dont peu de personnes soupçonnent les causes et la nécessité.

En second lieu, il y a aussi des intérêts matériels qui, bien que moins importants par le nombre des individus appelés immédiatement à les défendre, ne sont pas moins redoutables, par la disposition constante de ceux-ci à les soutenir de tous leurs efforts, et par l'art qu'ils ont de soulever en leur faveur les intérêts moraux et intellectuels dont nous venons de parler. On peut distinguer parmi les défenseurs des intérêts purement matériels de la religion, c'est-à-dire des richesses, de la puissance et du crédit de ses ministres, outre la classe très nombreuse de ceux qui en tirent quelque avantage direct ou indirect, la plus considérable partie des ministres eux-mêmes, qui, vivement touchés de ces intérêts matériels, les confondent si aveuglément et si sincèrement avec la religion, qu'ils croient en effet n'être sensibles qu'à la conservation et à ce qu'ils appellent sa gloire; en sorte qu'ils ne s'aperçoivent pas de l'influence qu'exerce sur leurs opinions et sur leur conduite cet intérêt purement temporel, sur la légitimité duquel ils ne conçoivent aucun doute. Car tout homme ayant

besoin de justifier à ses propres yeux les avantages dont il jouit, ils se sont dès long-temps familiarisés avec la pensée que rien n'est plus utile au public, à la morale et à la religion, que le pouvoir et la richesse qui sont devenus leur partage. Vient ensuite la classe beaucoup moins nombreuse (il faut le croire pour l'honneur de l'humanité), mais aussi beaucoup plus active, et exerçant une bien plus grande influence, des hommes qui ont assez de lumières ou d'esprit pour être intérieurement convaincus que la cause qu'ils soutiennent n'a pour elle ni la raison, ni la vérité, mais qui espèrent, à force de calomnies, de violences et de persécutions, décourager ou réduire au silence les vrais défenseurs de la justice et de la vertu, écarter au moins pour long-temps les obstacles qu'on oppose à leur insatiable ambition, et étouffer les vérités nuisibles à leurs intérêts. De là ces guerres sanglantes et cruelles dont toutes les contrées de l'Europe ont été successivement le théâtre à toutes les époques où la puissance sacerdotale a pu se croire menacée dans ses intérêts matériels, ou même a cru avantageux pour elle de s'associer aux plus coupables excès de la puissance civile. De là, ces massacres de populations entières, provoqués, encouragés et vantés comme des actes de vertu et de piété par des hommes qui pourtant se prétendaient les dépositaires et les seuls interprètes de la morale évangélique.

Cependant cette morale, qui, au moment où elle fut annoncée dans le monde, mettait à la portée des esprits les plus vulgaires les maximes de la plus sublime et de la plus saine philosophie, avait une bien autre sanction que celle des philosophes; elle était pour les chrétiens une loi dont ils ne pouvaient s'affranchir, sans abjurer en quelque sorte leur foi et leur culte. Comment donc cette loi, qui prescrivait si impérieusement l'abnégation de soi-même, la patience, l'humilité de cœur, l'amour des hommes, le mépris des richesses et de tous les biens terrestres, qu'elle déclarait incompatibles avec l'espérance du salut éternel, fut-elle, après quelques siècles, presque entièrement méconnue et oubliée par ceux qui se disaient les successeurs et les disciples de Jésus-Christ et des apôtres? Leur maître leur avait dit : « Mon règne n'est pas de ce monde. Rendez à César « ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu * ; » mais ils prétendirent être les dispensateurs-nés des couronnes et les modérateurs de tous les états de la chrétienté; ils voulaient que César fût leur esclave, et Dieu lui-même ne fut plus pour eux qu'un vain nom. Il leur avait dit : « Ne jugez pas, car vous serez « jugés comme vous aurez jugé les autres; je ne suis « pas venu pour juger les hommes, mais pour les « sauver; c'est la miséricorde que je veux, et non le

* *Joann.* c. XVIII, v. 36. *Matth.* c. XXII, v. 21.

« sang des sacrifices *. » Et dans toutes les contrées de la terre où put s'étendre leur influence, on les vit établir d'affreux tribunaux qui n'annonçaient un Dieu de paix et de bonté qu'avec l'appareil des tortures et la terreur des supplices, qui, joignant l'hypocrisie à la cruauté, s'enrichirent des dépouilles de leurs innombrables victimes. Enfin Jésus-Christ, en envoyant ses apôtres annoncer sa doctrine aux nations, leur avait dit : « Vous n'aurez ni or, ni argent, « ni deux tuniques, ni chaussures, ni même un bâton « dans vos voyages. Je vous envoie comme des brebis « au milieu des loups **. » Et l'on vit des hommes qui se disaient les successeurs des apôtres, gorgés de richesses, étalant le luxe et le faste des monarques, escortés de nombreux soldats, se précipiter sur des populations désarmées comme des tigres avides de sang et de carnage.

Ce déplorable contraste entre la doctrine et les actes, entre la loi expresse de Dieu lui-même et la conduite de ses ministres, qui en fut si souvent et pendant tant de siècles une manifeste et sacrilège violation, nous fait assez voir combien il importe de distinguer ce que nous avons appelé intérêt religieux, du sentiment religieux. Celui-ci est, jusqu'à un certain point, le même dans tous les temps et

* *Matth.*, c. VII, v. 1, Sqq. c. IX, v. 15.

** *Matth.*, c. X, v. 9, 10, 16.

dans tous les individus, quels que soient la doctrine et le culte qu'ils aient adoptés. Il n'est au fond que la règle morale du devoir, qui se manifeste à tout esprit droit, à toute âme généreuse, à tout homme enfin qui consulte la voix de sa conscience, dans le silence des passions, et qui sait y obéir. Seulement, celui en qui le sentiment religieux a une haute énergie rapporte les inspirations de sa conscience à leur véritable cause, c'est-à-dire à une intelligence, immensément supérieure à la sienne, qu'il regarde comme le témoin invisible et toujours présent, comme le juge incorruptible de ses actions les plus cachées, de ses sentiments les plus intimes, de ses pensées les plus secrètes. Aussi, dans la multitude des systèmes religieux qui ont régné sur la terre, dans ce nombre presque infini de sectes, entre lesquelles ils se sont partagés, et qui n'ont pas manqué de s'anathématiser et de se persécuter avec fureur les unes les autres, toutes les fois qu'elles ont pu disposer de la force, a-t-on toujours vu les persécuteurs animés par l'intérêt religieux, s'associer les passions des peuples aveuglés et fanatisés par eux, tandis que les hommes en petit nombre, dont la piété était la plus vive et la plus sincère, dont l'attachement aux mêmes doctrines et au même culte était le plus incontestable, mais chez qui le sentiment religieux n'était pas étouffé par l'intérêt, s'opposaient aux violences, aux cruautés, et ne craignaient pas de

s'exposer eux-mêmes à la persécution, pour en adoucir ou en arrêter les effets *.

Sans doute l'ignorance et la barbarie contribuent merveilleusement à propager et à affermir le fatal

* Par exemple, que l'on compare la conduite de Fénelon, dans sa mission en Saintonge, avec les déclamations forcenées de Bossuet, qui, dans l'oraison funèbre du chancelier Letellier, ne craignit pas de prostituer son sublime talent, en préconisant l'un des plus monstrueux attentats dont un roi puisse se rendre coupable envers ses sujets. Je ne veux point mettre en doute la sincérité de cet illustre évêque, mais plus elle sera attestée par ses écrits et par toute sa vie, plus elle fera ressortir avec évidence la différence que je marque ici entre l'influence du sentiment religieux, et celle de l'intérêt religieux, les égarements déplorables où la prédominance de cet intérêt peut faire tomber les hommes les plus éminents par leur savoir et par leur génie.

Voyez dans les *Discours sur l'histoire ecclésiastique* du savant et respectable abbé Fleury, combien il juge plus sainement que Bossuet la conduite du clergé dans les siècles de barbarie, les prétentions des papes, leur insatiable ambition de pouvoir, et en général les abus sans nombre que l'oubli de la pure doctrine évangélique avait introduits dans l'église; donnant assez à entendre qu'il voyait avec douleur qu'il en subsistât encore beaucoup à l'époque où il écrivait. — Voyez aussi, sur le même sujet, *l'Histoire de la puissance temporelle des papes, et de l'abus qu'ils ont fait de leur pouvoir spirituel*, dont la troisième édition a paru en 1808, ouvrage de l'un des plus savants hommes, des esprits les plus distingués, et des meilleurs écrivains de notre temps.

triomphe des intérêts religieux sur le pur sentiment, comme on l'a vu presque de tout temps, chez la plupart des peuples de l'Asie, comme on le vit dans presque toute l'Europe, au moyen âge, et comme on le voit encore en Espagne et dans toutes les contrées de l'Amérique naguère dépendantes de ce royaume. Mais à mesure que les peuples acquièrent plus d'instruction, à mesure que la raison publique se dégage des ténèbres où elle était ensevelie, le sentiment religieux s'épure et se dégage à son tour, et tend à rendre à la religion son véritable caractère, à circonscrire le sacerdoce dans les limites qu'il n'aurait jamais dû franchir. Toutefois ce n'est pas sans regret que l'on renonce à un pouvoir même illégitime: l'intérêt religieux opposera long-temps encore de puissants obstacles au progrès des lumières, et par conséquent à l'établissement des saines doctrines sur cette matière, c'est-à-dire de celles qui seules sont favorables à la vertu et au bonheur des individus et des sociétés.

Il résulte clairement de tout ce que nous venons de dire: 1° que la distinction précédemment établie, et les observations que nous avons faites sur l'opposition et la lutte constante entre les sentiments sympathiques et les sentiments personnels, sur les causes nombreuses et puissantes qui favorisent la prédominance de ces derniers à l'égard des autres, se retrouvent encore dans ce nouvel ordre d'idées et

d'affections, sous les noms de sentiment religieux et d'intérêts religieux; 2° que le sentiment religieux, étant commun à tous les systèmes de religion positive, à tous les cultes et à toutes les sectes dans lesquelles ils se divisent, tend incessamment, sinon à les unir ou à les confondre, au moins à les rapprocher, à affaiblir la violente antipathie que les intérêts religieux, plus que toute autre chose, font naître et maintiennent entre elles. Car il condamne hautement et réprouve de toute sa puissance cette farouche et sanguinaire intolérance, aussi contraire (on ne saurait trop le dire) au véritable esprit du christianisme, qu'aux notions les plus évidentes de la justice et du bon sens; 3° enfin, que si le sentiment religieux donne à la morale le plus puissant appui, la base la plus inébranlable, il ne peut avoir sur la vertu et sur le bonheur des hommes cette heureuse et salutaire influence, qu'autant qu'il sera entièrement dégagé de tout alliage, de tout contact avec les intérêts religieux quels qu'ils soient (d'opinion, de crédit, de puissance ou de richesse), en un mot qu'autant qu'il sera dégagé de tout ce qui se mêle inévitablement à l'établissement d'une religion exclusive, dominante, ou seulement privilégiée.

Car enfin, quoiqu'il n'y ait point de système religieux qui n'adopte, comme élément indispensable, une doctrine morale plus ou moins épurée, la morale n'est pas la religion, ainsi que nous l'avons assez

fait comprendre. Les ministres d'un culte, quel qu'il soit, tant qu'ils auront quelque autre autorité que celle qui doit résulter de l'exemple de leurs vertus, de la supériorité de leurs lumières et de leur raison, tant qu'ils auront une existence à part dans l'état, comme y formant un corps, y exerçant quelqu'autre autorité que celle de la persuasion, et que, par ce motif, ils croiront avoir droit à une protection spéciale, à des privilèges qui les placent en dehors de la loi commune, ces ministres seront toujours portés, même à leur insu, et pour ainsi dire malgré eux, à subordonner le sentiment religieux aux intérêts religieux, dont ils seront ainsi devenus les représentants directs et immédiats. Dès lors, tous les moyens d'accroître leurs prérogatives, leur puissance et leurs richesses, leur sembleront légitimes, et la morale recevra d'eux-mêmes les atteintes les plus funestes et les plus profondes *.

* Les expiations, les compensations, le tarif des fautes de tout genre, depuis les plus faibles délits, jusqu'aux plus énormes attentats, les indulgences pour des périodes de temps plus ou moins longues, ne sont-elles pas, en effet, ce qu'il y a de plus propre à détruire tout sentiment moral, toute vertu sur la terre, si la conscience du genre humain, et les lois de chaque état, ne luttaient avec quelque avantage contre cette désastreuse influence? Ajoutez à cela les subtilités et les maximes dépravées des casuistes, surtout des jésuites, si justement flétries, et marquées du sceau d'une éternelle réprobation par le génie de Pascal, et par l'accord

Concluons donc que la religion proprement dite, ou un culte, un système religieux quelconque, n'a d'influence avantageuse sur la vertu et sur le bonheur, qu'à cause du sentiment religieux. Mais ce sentiment, qui n'a, s'il le faut ainsi dire, qu'une valeur relative, puisqu'il ne peut avoir ni la même énergie, ni les mêmes résultats dans les différents individus, sera toujours plus ou moins altéré ou affaibli dans tous ceux qui n'admettront pas le principe de l'entière liberté de conscience. D'où il suit que l'enseignement de la morale, et plus encore la direction générale de l'éducation publique, ne sauraient, sans le plus grave inconvénient, être exclusivement confiés aux ministres de quelque religion que ce soit *.

unanime de toutes les puissances de l'Europe (y compris la cour de Rome elle-même), à prononcer la suppression de cet ordre.

* La question générale des effets et du mode d'action du sentiment religieux, des formes sous lesquelles il s'est manifesté, c'est-à-dire des religions positives et des cultes qui ont existé sur la terre à différentes époques, a été traitée par M. B. Constant avec une érudition et un talent dignes de l'importance du sujet, dans l'ouvrage intitulé *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. L'auteur, par ce grand et beau travail, n'a pas moins bien servi la philosophie et l'humanité, qu'il n'a servi la France par la fermeté, la constance et l'éloquence avec lesquelles il a défendu ses libertés.

CHAPITRE VI.

Influence de la Législation, ou du mode d'Existence des sociétés politiques, sur la vertu et sur le bonheur.

§ 1. Idée de la Société civile ou politique.

Si la description que nous avons faite jusqu'ici des effets de la volonté et de la suite de ses déterminations dans des créatures constituées et organisées comme nous le sommes, est exacte et fondée sur l'observation des faits que nous offre constamment la nature humaine, envisagée sous ce rapport, il en résulte évidemment que l'homme est, comme l'avaient reconnu plusieurs philosophes anciens, un être éminemment sociable, ou, suivant l'expression d'Aristote, un *animal politique*, c'est-à-dire destiné à vivre en société avec ses semblables. Nous pouvons donc nous dispenser de rechercher, à l'exemple de plusieurs illustres écrivains, si les sociétés humaines qui existent et qui ont existé sur la terre ont eu ou pu avoir primitivement pour base, un contrat formel ou tacite, si les pouvoirs publics qui les régissent se sont modelés sur le pouvoir paternel, ou si c'est Dieu lui-même qui les a institués, et autres questions

de ce genre, pour la solution desquelles il est impossible de recourir à aucun document authentique, ni de remonter par induction à aucun principe, qui puisse satisfaire un esprit raisonnable et exempt de préventions. Il suffit d'ailleurs, pour l'objet que nous nous sommes proposé dans ce chapitre, de considérer les choses dans l'état où nous les voyons autour de nous, et l'homme tel que nous le connaissons, dans le degré de civilisation où il est maintenant parvenu.

Le mot *société*, ou association, exprime la réunion de deux ou de plusieurs individus, dans le dessein d'exécuter une entreprise, d'atteindre un but, de parvenir à un résultat qu'on suppose devoir être avantageux à chacun des associés. Il faut donc que chacun d'eux concoure à cette fin commune par les moyens qui lui sont propres; force physique, morale ou intellectuelle, talents naturels ou acquis, capitaux de quelque nature que ce soit, chacun d'eux y consacre une portion plus ou moins grande de ce dont il peut disposer, et concourt ainsi à l'objet commun de l'association. Si les associés sont nombreux, il faut nécessairement qu'ils confient à un seul ou à plusieurs d'entre eux la direction de l'entreprise, et qu'ils leur laissent, à de certaines conditions, la disposition des moyens de tout genre qu'ils y auront consacrés. Naturellement ils s'efforceront de choisir, dans ce dessein, celui ou ceux

d'entre eux à qui ils reconnaîtront le plus de qualités propres à assurer le succès qu'ils espèrent de leur association. Enfin ils pourront en rédiger les conditions dans un acte authentique, consenti et approuvé par tous les associés, et qui deviendra la règle que chacun d'eux doit observer, s'il veut réellement tirer de l'entreprise commune les avantages qu'elle doit procurer. Chacun doit donc remplir fidèlement les obligations qu'elle lui impose : si ceux qui y trouvent de plus grands avantages, aspirent à les accroître encore au détriment de leurs coassociés, ou bien si quelques-uns de ces derniers entreprennent de diminuer le fardeau qu'ils doivent supporter, en le rejetant tout entier ou en partie sur les autres, il y a de leur part infidélité, injustice; ils tendent par là, autant qu'il est en eux, à dissoudre la société, et à rendre nuls tous les avantages que chacun avait droit d'en attendre.

Tel est, à beaucoup d'égards, l'état des sociétés politiques parvenues à un certain degré de civilisation, et qui sont régies par une constitution et par des codes de lois écrites. Cette constitution et ces différents codes sont, en effet, comme l'acte de société qui unit et oblige tous les individus dont se compose une nation; les uns comme *gouvernants*, ou comme citoyens disposant, à de certaines conditions, d'une portion plus ou moins considérable des forces et des ressources de la société, et les autres

comme *gouvernés*, ou simples citoyens. Sans doute il y en a un nombre immense, qui n'ont qu'une connaissance très imparfaite des droits que ces lois leur donnent et des devoirs qu'elles leur imposent ; presque aucun d'eux, dans les temps ordinaires, n'a été appelé à juger et à consentir les clauses les plus importantes du contrat qui les régit, puisqu'excepté les époques, toujours plus ou moins funestes, où elles viennent à être changées violemment, en tout ou en partie, tous naissent et meurent sans avoir eu occasion d'entrer dans une telle discussion, ou de donner un pareil consentement. Mais c'est précisément pour cela que toute violation, manifeste ou frauduleuse, des lois fondamentales, est un des plus grands crimes dont on puisse se rendre coupable. C'est parce que la paix et la sécurité de la société tout entière reposent sur la fidélité avec laquelle elles sont observées, que tout homme qui a quelques sentiments d'honneur, de justice et d'humanité, en réclame avec énergie la stricte observation, même quand il les juge imparfaites et susceptibles d'amélioration. Car dans le progrès nécessaire des lumières et de la civilisation, au sein d'une société paisible et régulière, il est sans doute inévitable que les lois soient modifiées et appropriées à de nouveaux besoins ; mais toute réforme vraiment utile et avantageuse ne peut résulter que de ce progrès même de la raison publique, et ne doit s'opérer que par les

moyens qu'autorisent les lois actuellement existantes.

§ 2. De la Loi.

En effet, on peut définir, ce me semble, *la loi*, en général, ou l'ensemble des lois politiques, civiles, criminelles, etc., la force, ou le système de forces, qui donne le mouvement et la vie au corps social, qui le conserve et le maintient dans un état de prospérité croissante. Car toute force imprime une direction, un mode déterminé d'action à tout ce qui se trouve dans sa sphère d'activité, et oppose une résistance plus ou moins efficace à tout ce qui a un mouvement ou une direction contraire. Or, le système des lois auxquelles une nation est soumise est bien évidemment une pareille force, puisqu'il est le mobile qui donne lieu à une suite non interrompue d'actions très diverses, et qu'il empêche une quantité très considérable d'autres actions. Cette force donc, qui a donné l'existence aux sociétés politiques, et qui les conserve, ne peut être, dans l'origine et dans toute la durée de leur existence, que le résultat des volontés des individus, déterminées par leurs besoins et par les circonstances de tout genre au milieu desquelles ils ont été placés par la suite des événements. Les peuples lui ont long-temps obéi, avant de la connaître distinctement et sous son vrai nom. Elle a

été exprimée dans des maximes de morale ou de religion, dans des usages et des coutumes qui, se transmettant de génération en génération, se modifiaient ou s'altéraient de différentes manières. Bien des siècles se sont écoulés, avant qu'on eût observé les divers modes d'action de cette force avec assez d'attention ou de sagacité pour qu'on pût essayer de les décrire. Car les lois que l'on grava d'abord sur le bois, l'airain ou la pierre, n'étaient en effet que la description des actions commandées ou défendues par l'autorité publique, et dont l'avantage ou le danger, réel ou présumé, était auparavant à peu près universellement reconnu par tous les membres de la société. On ne fit ainsi que constater et exposer d'une manière plus précise ce qui se faisait depuis long-temps d'un commun accord, et qu'on croyait avantageux qui se fît à l'avenir. Plus tard, on recueillit ces descriptions ou ces lois, on les classa de diverses manières, à raison des différents objets auxquels elles s'appliquaient, et l'on eut ainsi l'expression plus ou moins exacte de la force qui donnait, comme nous venons de le dire, la vie à la société, qui l'avait conservée et maintenue.

Toutefois, il faut bien remarquer que le recueil des lois auxquelles une nation obéit, peut comprendre, et comprend même toujours, outre les lois véritables, et qui sont l'expression de cette force réelle, un grand nombre d'autres lois, décrets ou ordonnan-

ces, qui ne peuvent qu'être fort abusivement considérées comme en faisant partie, puisqu'elles lui sont, au contraire, entièrement opposées. En sorte que la loi, proprement dite, ou la force essentielle de la société, ne peut exercer son action vivifiante et conservatrice, qu'autant qu'elle parvient à triompher des résistances et des obstacles que lui opposent ces fausses lois, qui semblent quelquefois être les plus importantes, et devoir presque seules fixer l'attention et mériter le respect des citoyens.

Le caractère de la loi véritable, l'effet qu'elle tend incessamment à produire, c'est que la puissance et l'ensemble des ressources de tout genre qui résultent de la portion contributive de chaque membre de la société, ce qu'il y consacre de talents, d'activité, et des richesses qu'il possède, soit employé, autant qu'il est possible, pour le plus grand avantage de tous, ou au moins de l'immense majorité, et revienne à chacun en proportion des services qu'il rend à la communauté. En un mot, le caractère de la vraie loi, c'est *la justice*, en prenant ce mot dans toute la rigueur et dans toute l'étendue de son acception. Suivant cette manière de voir, ce n'est ni un monarque, ni un corps aristocratique ou oligarchique, quel qu'il soit, ni même le peuple tout entier, que l'on peut regarder comme le *souverain*. Le pouvoir suprême, auquel tous les membres de la société sont tenus d'obéir franchement et sincère-

ment, est uniquement celui de la loi; et les magistrats de tout ordre et de tout rang n'ont d'autorité réelle et légitime *, que celle qu'elle leur attribue. Car la loi étant, d'après notre définition, la force qui maintient et conserve la société dans un état de prospérité croissante, il faut qu'elle soit, dans tous ses modes d'action, réellement conforme à ce but; qu'elle soit l'expression de la raison publique, à chaque époque de l'existence du peuple ou de la nation qu'elle régit.

On peut considérer toutes les sociétés politiques comme gravitant vers l'un ou l'autre de deux extrêmes opposés, l'un en bien et l'autre en mal, sans pouvoir en effet atteindre complètement aucun d'eux. L'une de ces limites est l'autorité absolue de la loi,

* *La légitimité de droit divin*, en vertu de laquelle des nations entières ont été considérées comme la propriété d'un individu ou d'une famille, a été une invention des prêtres, qui n'ont jamais respecté ce prétendu droit, qu'autant que cela convenait à l'intérêt de leur propre domination sur les princes et sur les sujets. Aussi ont-ils prétendu en être les dispensateurs exclusifs, et l'ont-ils méconnu et bravé de la manière la plus scandaleuse, toutes les fois que les rois ont refusé de se soumettre à leurs caprices. L'histoire des Mèdes et des Perses, des Égyptiens, des Juifs, et surtout des états de la chrétienté, dans tout le moyen âge, en offre continuellement la preuve. Les rois n'ont donc aucun intérêt à l'établissement d'une pareille fiction. Ce n'est, ni par eux, ni pour eux, qu'elle a été imaginée.

ou de la justice, sur tous les membres de la société, et l'autre, l'autorité absolue d'un seul homme sur une nation toute entière *. Vers la première tend incessamment toute organisation sociale qui s'améliore et se perfectionne, qui favorise, dans tout ce qui est juste et raisonnable, les efforts que chaque individu est porté à tenter pour accroître la somme de bonheur dont il jouit. Vers la seconde tend pareillement toute organisation sociale qui se corrompt ou se détériore, qui contribue de plus en plus à aggraver le malheur des sujets, jusqu'à ce que le peuple soumis à un pareil gouvernement tombe sous une domination étrangère, ou se détruise par ses propres fureurs, lorsque l'égoïsme, l'avarice et l'ambition ont infecté toutes les ames, et rompu tout lien social entre les habitants d'un même pays; car dès longtemps il n'y a plus de citoyens.

L'absence des lois, ou, ce qui est à peu près la même chose, leur inobservation, est ce que l'on peut proprement appeler *anarchie*. C'est l'état des peuplades sauvages, des hommes ignorants et grossiers, chez lesquels il n'existe de droits, de sécurité ou de liberté, que ce que chaque individu peut s'en assu-

* Si l'on veut désigner la première de ces limites, purement intellectuelles, par le mot *Nomarchie* (autorité absolue de la loi), la limite opposée sera la *Monarchie* (ou autorité absolue d'un seul individu).

rer par la supériorité de ses forces physiques, ou s'en procurer par ruse et par adresse. Cependant le pur despotisme, que quelques sophistes se plaisent à regarder comme le type d'une bonne organisation sociale, n'est, en effet, qu'une anarchie organisée de manière à subsister pendant un temps plus ou moins long. Car, si la masse des esclaves gouvernés y est en général assez violemment comprimée, pour ne pas tenter de se soustraire aux maux qui l'accablent, la plupart des esclaves gouvernants n'obéissent au despote qu'autant qu'ils ne se croient pas assez forts pour lui résister. Quand ils ne se révoltent pas contre lui, ils exercent du moins impunément, à l'égard les uns des autres, et sur les malheureux sujets, toutes sortes de violences et d'iniquités. Presque tous les crimes de ce genre, qui se commettent chaque jour dans un grand empire, non seulement sont ignorés du despote, qui n'y participe ni directement, ni indirectement; mais il y a lieu de croire qu'ils se commettent la plupart du temps contre son désir ou son intention. A cet égard donc il s'en faut beaucoup qu'il soit le maître. Il n'a guère d'autre avantage que de pouvoir presque à l'instant contenter ses caprices les plus déraisonnables, satisfaire ses passions les plus injustes; mais ce n'est qu'à condition de laisser à un grand nombre d'autres individus le même privilége dans tout l'empire. Ils sont, sous ce rapport, à peu près ses égaux; car s'ils peuvent

craindre chaque jour qu'il ne lui prenne fantaisie de faire tomber leurs têtes, lui aussi n'est jamais sûr qu'ils ne feront pas tomber la sienne. Les exemples de ce genre d'entreprises ont toujours été assez fréquents dans cette sorte de gouvernements.

Ainsi, tout pouvoir arbitraire ou absolu, exercé par un seul homme sur une nation, n'est, en dernier résultat, qu'une anarchie organisée quelquefois d'une manière un peu moins intolérable que le pur despotisme. Car il est de toute évidence que les facultés d'un être constitué comme nous le sommes, quelque supériorité relative qu'on veuille lui supposer, sont tout-à-fait insuffisantes pour un pareil fardeau. Il est impossible qu'il n'en rejette pas la partie sans comparaison la plus considérable sur des agents, dont il ne pourra même choisir qu'un très petit nombre. Il faut nécessairement que ceux-ci, pour qui la portion d'arbitraire qui leur est confiée serait encore trop considérable, s'en dessaisissent en faveur d'autres individus, qu'ils choisissent ou font choisir par leurs amis ou leurs créatures. Ainsi va le pouvoir, toujours se divisant et s'exerçant dans une sphère moins étendue, mais toujours arbitraire, et, par conséquent, toujours plus ou moins injuste ou tyrannique, selon le caractère individuel des personnes qui l'exercent; en sorte qu'il n'en reste réellement à celui qui est censé le posséder qu'une infiniment petite partie.

Mais, dans un tel état de choses, le véritable but de la société ne saurait manquer d'être entièrement oublié, ou tout-à-fait méconnu. Le dépositaire nominal de la puissance et de la richesse publiques est naturellement regardé comme investi de cette merveilleuse prérogative, pour sa satisfaction et son avantage personnels. Ceux à qui il en confie directement ou indirectement des parties plus ou moins considérables, les tenant de sa faveur ou de sa bienveillance, sont également portés à les regarder comme des moyens de jouissance ou, en général, comme des avantages pour eux-mêmes. A peine s'en trouve-t-il un petit nombre qui puissent comprendre que le pouvoir qui leur est confié n'a pour but que l'avantage ou au moins la protection de ce peuple de citoyens, dont les travaux et les privations fournissent le fonds de richesses d'où ses chefs tirent leur aisance ou leur opulence; qu'ils doivent être par conséquent ses défenseurs, et non ses maîtres; les ministres et même les esclaves de la loi, et non se croire au-dessus d'elle.

Voilà pourquoi les plus illustres et les plus sages écrivains de l'antiquité et des temps modernes s'accordent à proclamer, comme condition nécessaire de la paix et du bonheur des états, le respect des lois, leur prééminence sur toute autre autorité, la soumission absolue que leur doivent les magistrats de tout ordre et de tout rang. « Celui qui veut que la

« loi commande, dit Aristote, semble ne reconnaître « d'autre autorité que celle de Dieu lui-même et de « la raison ; mais celui qui prétend que c'est à « l'homme d'exercer le pouvoir, y ajoute aussi celui « de la bête féroce ; car les passions ont quelque « chose de cette violence, au lieu que la loi est une « intelligence exempte de passions *. » « Tous les « gouvernements, dit-il ailleurs, qui ont pour but « l'utilité commune des citoyens, sont bons et con- « formes à la justice ; mais ceux qui ne tendent qu'à « l'avantage particulier des hommes qui gouvernent, « sont dans une fausse route..., car leur autorité est « despotique, c'est celle du maître sur l'esclave, au « lieu que la cité, ou société civile, est une associa- « tion d'hommes libres **. »

* Voyez la *Politique d'Aristote* (L. III, c. XI, § 4), p. 219 de la traduction que j'en ai publiée en 1824.

** *Ibid.*, c. IV, § 7, p. 173. M. de Tracy, dans son *Commentaire sur l'Esprit des Lois*, établit une distinction du même genre et fondée sur le même principe, entre les gouvernements bons ou mauvais, légitimes ou illégitimes. Cet écrivain a signalé plusieurs erreurs graves, échappées au génie de Montesquieu, et à peu près inévitables à l'époque où parut l'*Esprit des Lois*. Le 4e volume des *Élémens d'Idéologie*, ou *Traité de la volonté et de ses effets*, aussi par M. de Tracy, contient également une solide instruction et d'utiles développements sur le sujet que nous traitons dans ce chapitre.

§ 3. De la liberté civile ou politique ; des conditions nécessaires à son existence.

En effet, la *liberté*, sous le rapport civil ou politique, est le contraire de l'*esclavage:* la première de ces deux notions (essentiellement corrélatives), a besoin, pour être bien comprise, d'être opposée à la seconde, qui est susceptible d'une définition, ou plutôt d'une description plus précise et plus immédiate. L'esclave dépend d'un maître à qui il appartient, pour ainsi dire, corps et ame; dont il est la propriété. Celui-ci peut impunément l'injurier, le frapper, il peut même lui ôter la vie, dans un moment de colère, ou la lui faire perdre par une longue suite de souffrances et de mauvais traitements. L'emploi de toutes les facultés de l'esclave est consacré au service et à l'utilité du maître, à qui elles appartiennent aussi bien que sa personne. Il ne peut lui rester des fruits de son travail que ce que le maître ne peut pas lui ôter, sans risquer de le perdre, ou que ce qu'il consent à lui en laisser au-delà du plus strict nécessaire. Les pensées ou les sentiments les plus intimes de l'esclave ne peuvent se manifester qu'autant qu'il convient à celui de qui il dépend; et par conséquent, sa conscience, sous le rapport religieux, n'est pas plus libre que tout le reste de son être; car il faudra qu'il adopte, ou paraisse

adopter, la religion de son maître, si celui-ci l'exige, ou bien qu'il se résigne aux plus cruels tourments, quelquefois même à la mort.

Il est évident qu'il n'y a, ni ne peut y avoir de société proprement dite entre deux êtres, dont l'un est, à l'égard de l'autre, dans une situation si violente et si contraire à la nature. Il ne peut exister de véritable société qu'entre des hommes complètement libres et indépendans les uns des autres, en tout ce qui ne touche pas à l'objet spécial de l'association, au but commun qu'ils se proposent d'atteindre. Sous ce rapport seulement chacun d'eux a des obligations, des devoirs auxquels il ne saurait se soustraire, sans encourir des peines, sans donner lieu à de justes plaintes, de la part de ceux dont sa conduite blesse ou compromet les intérêts. Or, d'après ce qui vient d'être dit de l'esclavage, il est facile de se faire des notions exactes de ce qu'est la liberté civile ou politique; il est facile de comprendre dans quel rapport les individus qui ne disposent d'aucun pouvoir, d'aucune autorité dans l'état, sont ou doivent être, à l'égard de ceux qui ont entre leurs mains la force et la fortune publiques.

On comprend, par exemple, qu'il ne peut exister de véritable liberté dans une société politique, qu'autant que les lois y protègent efficacement: 1° La sûreté des personnes et des propriétés, ce qui comprend aussi la liberté des professions et des industries de

toute espèce, qui ne sont pas nuisibles à la société; 2° la liberté des opinions et des sentiments, c'est-à-dire de la conscience, et la libre manifestation des pensées ou des idées que l'on peut croire utiles à propager ou à répandre; 3° enfin, l'*égalité (civile ou politique)* entre tous les membres de la société. Ces trois conditions sont si nécessairement et si étroitement liées entre elles, que l'absence ou la violation fréquente de l'une d'elles met immédiatement en péril, ou peut anéantir presque entièrement les deux autres. Les lois qui se rapportent à ces deux objets, en tant qu'elles règlent à cet égard les devoirs et les droits des citoyens entre eux, sont simplement protectrices de la liberté et de la sûreté des individus; en tant qu'elles règlent les devoirs du gouvernement à l'égard des citoyens, on leur donne le nom de *garanties individuelles.*

Il n'y a point de gouvernement, sans excepter même les états tout-à-fait despotiques, où les lois et au moins des usages, des coutumes, qui ont, jusqu'à un certain point, force de loi, ne promettent aux sujets quelques unes de ces garanties. Mais il n'y a aussi presque aucun gouvernement, y compris ceux qui les promettent de la manière la plus explicite, qui ne les viole avec plus ou moins de scandale, ou qui ne tente d'en éluder la franche exécution. Il est donc très important qu'elles soient connues et comprises, au moins par le plus grand

nombre des hommes à qui leur fortune ou leur profession laissent assez de loisir pour qu'ils puissent acquérir cette connoissance. Il n'y a presque pas un individu, dans les classes moyennes de la société, qui ne doive, pour son propre intérêt, autant que dans la vue du bien public, s'efforcer de s'en faire des idées justes, et s'appliquer à en propager, autant qu'il lui est possible, l'intelligence et le sentiment. C'est pour cela que nous essayerons ici d'indiquer les principaux motifs qui servent de fondement à ces garanties, et qui en démontrent l'utilité, ou l'indispensable nécessité.

§ 4. 1° *Sûreté des personnes et des propriétés.*

Toutes les fois et tout autant qu'un homme peut être outragé, maltraité ou gêné, de quelque manière que ce soit, dans sa personne, autant de fois et jusqu'à ce point, il est dans une servitude véritable, à l'égard de celui ou de ceux qui peuvent lui faire subir de pareilles violences, sans qu'il lui soit possible de s'y soustraire ou d'en obtenir réparation. Or, il peut y être exposé dans certains cas où la loi et la force publique qu'elle a instituée pour le protéger, ne sont pas à portée de le faire. C'est ce qui arrive, par exemple, à un voyageur que des brigands attaquent sur une grande route, ou à un citoyen dans la demeure duquel des assassins pénètrent, soit pendant la nuit, soit dans tout autre moment où il est

présumé ne pouvoir ni se défendre lui-même, ni réclamer d'assistance. Aussi rentre-t-il à leur égard dans son droit de défense naturelle, s'il peut, en opposant la force à la force, repousser ou punir ceux qui attentent à sa sûreté.

Mais si les dépositaires ou les agens eux-mêmes de la force publique en font un usage injuste et violent contre lui, alors il n'a plus ni espérance d'être secouru par les témoins de la violence qu'il éprouve, ni aucun moyen de résister avec succès. Il est constitué, par le fait, en état de servitude à l'égard de ses oppresseurs. Il y a donc de leur part, dans ce cas-là, forfaiture et véritable tyrannie. Alors la société tout entière est menacée; car il n'y a plus de sécurité pour aucun de ses membres. Cela arrive, non seulement quand un citoyen est arrêté, détenu, maltraité par les agens de l'autorité, sans motif légal, ou sous de faux prétextes, mais même lorsqu'étant prévenu de quelque délit, ou, si l'on veut, coupable de quelque crime, il éprouve de leur part des traitements barbares que la loi n'autorise pas; ou lorsqu'il est détenu, sans être interrogé dans les délais prescrits par elle. Il y a pareillement tyrannie et atteinte portée à la sûreté des personnes, si un accusé, ou un prévenu, n'est pas traduit devant de véritables juges, c'est-à-dire, devant des magistrats qui jouissent d'une indépendance réelle, qui n'aient ni faveur à attendre, ni persécution à craindre d'au-

cun autre pouvoir que de celui des lois, lesquelles doivent seules régler le mode d'exercice des fonctions et celui de l'avancement dans les dignités de cet ordre de citoyens. Il faut de plus que la conduite des juges, dans l'exercice de leurs fonctions, soit continuellement exposée au grand jour de la publicité, et que leurs arrêts soient fondés sur les déclarations préliminaires d'un jury d'accusation et d'un jury de jugement, composés aussi de véritables jurés, sur le choix desquels ni les juges, ni le gouvernement, ne puissent exercer aucune influence.

De la sûreté des personnes dépend évidemment, en grande partie, celle des propriétés. Car la première et la plus imprescriptible de toutes les propriétés est incontestablement, pour chaque individu, celle de sa personne et de ses facultés de tout genre; toutes les autres ne sont que le résultat ou le produit de celle-là. La force musculaire du simple manœuvre, l'intelligence et l'adresse de l'ouvrier, les talents et les combinaisons qu'exige une industrie active et étendue, tous les moyens personnels enfin qu'employe chaque individu pour exister, ou pour faire exister sa famille avec plus ou moins d'aisance, sont assurément des propriétés plus directes, plus immédiates, et aussi sacrées que des terres, des maisons, ou toute autre fortune mobilière ou immobilière. C'est donc par un préjugé également absurde et injuste que l'on a regardé, presque de tout temps, la

propriété territoriale comme le type et la source de toutes les autres, et comme méritant presque seule la protection des lois.

Par conséquent on doit regarder comme des violations du droit sacré de propriété tous les réglements, décrets ou ordonnances qui entravent, sans nécessité et sans des motifs d'utilité publique bien constatée, la pleine et entière liberté du travail et de l'industrie. De ce genre sont : l'établissement de toute corporation autorisée à exécuter de certains travaux, qui, dès-lors, sont interdits à tous ceux qui voudraient en entreprendre de pareils, sans être, en quelque sorte, enrégimentés dans ces corps; l'obligation de s'abstenir de tout travail, pendant un nombre de jours plus ou moins grand, imposée par l'autorité ecclésiastique, usurpant en cela le pouvoir temporel qui ne lui appartient pas; la limitation arbitraire du nombre des individus à qui il sera permis d'exercer certaines professions; les prohibitions relatives à l'importation ou à l'exportation de certains produits, ou de certaines denrées; l'excès ou la mauvaise assiette, ou l'inégale et injuste répartition des impôts, etc. « C'est la nature qui fait l'or-« dre, dit à ce sujet un illustre écrivain, c'est le des-« potisme qui le dérange. Le déréglement le plus « monstrueux est celui qu'engendrent les réglements « arbitraires et superflus *. »

* Voyez l'*Essai sur les garanties individuelles*, etc., par

§ 5. 2° *Liberté des opinions et des sentiments, droit de les manifester, quand on le croit utile.*

Tout le monde convient qu'il n'y a rien de plus incoercible, rien qui soit plus hors des atteintes de la force matérielle et de l'autorité de ceux qui en disposent, que les sentiments intimes, les opinions et les croyances des hommes. On convient même encore assez généralement qu'il n'y a rien qui soit aussi peu susceptible d'être changé ou modifié par l'action de cette même force. Aussi n'est-ce pas précisément les opinions que les gouvernements prétendent interdire, c'est leur libre manifestation. Ils croient qu'elle peut, dans bien des cas, avoir de graves dangers pour la société, et ils réclament pour eux-mêmes le droit de juger quelles seront ces opinions qui peuvent être dangereuses, et dans quelles circonstances, celles même qui seraient irréprochables, ne peuvent être manifestées sans inconvénient. Or, c'est substituer au rôle de protecteurs, que la loi et la raison leur assignent, celui d'instituteurs et de tuteurs de la société *; c'est substituer les opinions, les

M. Daunou. Cet ouvrage, l'un des plus instructifs et des plus importants que l'on ait composés sur cette matière, doit être étudié et médité par tous ceux qui désirent de se faire des idées saines et raisonnables sur le bon ordre des sociétés politiques.

* Parce que les hommes qui sont dans les hautes fonctions de l'administration disposent de plus de richesses et de

sentiments et les passions des hommes du pouvoir, ou de leurs agents, aux opinions ou aux sentiments que la libre discussion et la contradiction tendraient à rapprocher de plus en plus de ce qui est vrai, juste, et par conséquent utile au public. C'est donc dans cette prétention des gouvernements qu'est le danger véritable, et l'un des plus graves, auxquels la société puisse être exposée.

Les opinions et les sentiments que manifeste un citoyen, peuvent intéresser de simples particuliers comme lui : et toutes les fois que cette manifestation peut nuire à l'honneur, à la considération, à la sûreté ou à la sécurité de ceux-ci, elle rentre dans la classe des délits privés, que la loi doit pouvoir atteindre et punir dans presque tous les cas. Mais si cette manifestation porte atteinte à l'honneur ou à la considération d'un homme qui remplit des fonctions publiques, et à raison de ces fonctions mêmes, il est clair qu'elle n'est un délit réel et punissable,

puissance que n'en peut avoir aucun particulier, la plupart d'entre eux s'imaginent aussi qu'ils sont plus sages, plus prudents, plus éclairés que tous les autres citoyens. Mais c'est une illusion dont il leur serait facile de se garantir, s'ils réfléchissaient que, comme ils ne sont riches et forts que de la richesse et de la force publique, ils ne peuvent aussi être raisonnables et éclairés que de la raison et des lumières publiques. Il faut donc qu'ils les laissent se développer et se manifester librement, car ce n'est que par ce moyen qu'elles peuvent arriver jusqu'à eux.

qu'autant que les faits sur lesquels elle s'appuie seraient inexacts ou entièrement faux, et qu'alors seulement ils constitueraient le délit d'outrage et de calomnie que la loi doit punir. Il ne semble pas moins évident que sur toutes les questions purement spéculatives, sur les lois et les institutions existantes, sur la conduite générale des affaires, et sur l'esprit et les procédés de toutes les classes de fonctionnaires publics, la manifestation des opinions et des sentiments d'un individu ne peut être considérée et punie comme un délit, qu'autant qu'elle serait accompagnée d'outrages envers les personnes, ou de provocation à la révolte, à la désobéissance aux lois et aux magistrats.

Sauf ces exceptions, la loi doit donc garantir à tout individu la libre manifestation de ses sentiments et de ses pensées, par des paroles, par des écrits, par la voie de la presse et par tous les moyens qui peuvent servir à cette fin. Cette liberté, qui ne peut avoir pour les particuliers que les inconvénients nécessairement attachés à toutes les institutions humaines, n'en a presque aucuns pour le public. Elle a, au contraire, pour lui, des avantages que rien ne peut compenser, puisqu'elle est la sauve-garde la plus précieuse, la plus sûre garantie de toutes les autres libertés. Car elle est l'un des plus puissants moyens de contenir dans le devoir les dépositaires de la puissance publique, presque sans cesse exposés à la

tentation d'en abuser. C'est pour cela que les publications périodiques, et surtout les journaux quotidiens doivent être exempts de toute entrave; car, en tenant constamment les agents subalternes du gouvernement sous les yeux du public et sous ceux de leurs supérieurs, ils préviennent de nombreuses prévarications, ou obtiennent justice de celles qui ont été commises. Mais il semble juste que les délits d'outrage ou de calomnie, commis par cette voie, soient punis de peines plus graves que les autres délits de même espèce.

A l'égard des discours et des écrits où l'on traite des questions purement spéculatives, en quelque genre que ce soit, morale, politique, administration, religion, etc., il n'est pas moins évident que la plus entière liberté peut seule contribuer à propager les vérités utiles et à en accroître le nombre. Elle est en même temps le moyen le plus prompt et le plus efficace de dissiper les erreurs dangereuses, que des hommes puissants, des corps en crédit, et, en général, des intérêts privés s'attachent à maintenir ou à répandre.

Mais on ne doit avoir aucune indulgence pour les ouvrages licencieux, où les images de la débauche et du plus grossier libertinage sont offertes à la curiosité d'une jeunesse imprudente, dont ils corrompent les mœurs et dégradent la raison. Les auteurs de pareils écrits, quels que soient leur génie ou leur talent, se ravalent, par le coupable usage qu'ils en font,

au rang des agents et des fauteurs de la plus vile prostitution. Si cette vérité n'a pas toujours été aussi nettement aperçue et aussi généralement sentie qu'elle l'est aujourd'hui, c'est que, dans les siècles précédents, d'illustres exemples semblaient excuser, sinon justifier ce déplorable abus de l'esprit ; c'est surtout parce que les classes privilégiées de la société, et les personnages sur qui leur rang ou leurs dignités auraient dû appeler le respect et la considération générale, donnèrent trop souvent aux classes inférieures le scandale d'une profonde immoralité.

Quant à l'indépendance des opinions religieuses ou de la conscience, nous avons fait voir, dans le chapitre précédent, comment et pourquoi elle est le droit le plus sacré et le plus incontestable de chaque individu. Nous avons dit aussi pourquoi il y a le plus grand danger pour les peuples, pour les rois, et pour la religion elle-même, à laisser usurper au sacerdoce un pouvoir temporel quelconque. Les faits de toute l'histoire confirment assez hautement les principes de la raison sur ce sujet, pour qu'il soit inutile de s'y arrêter davantage. Il n'y a que les hommes qui ont été imbus, dès leur enfance, des plus fausses doctrines, ou qui, par un intérêt direct et personnel, sont bien décidés à ne pas ouvrir les yeux à la lumière, qui puissent désormais méconnaître cette vérité.

Ce n'est donc pas la *tolérance* que l'on doit ré-

clamer, en fait d'opinions religieuses, c'est l'entière et absolue liberté. On souffre ce qu'on ne peut empêcher ; on tolère ce qu'on aurait, à la rigueur, le droit de ne pas permettre; il y a résignation dans le premier cas, et, dans le second, indulgence ou condescendance volontaire. Les hommes qui possèdent ces qualités méritent quelque estime de la part de ceux envers qui ils les exercent. Mais ne pas abuser de la force, contre toute justice et contre toute raison, n'est ni une vertu, ni une qualité estimable, ce n'est que l'accomplissement d'un devoir rigoureux.

§ 6. 3° *Égalité civile ou politique.*

La loi n'est une puissance, une force réelle, qu'autant qu'elle est religieusement observée; or, comment pourra-t-elle l'être, s'il existe dans l'état des individus ou des classes entières d'individus qui puissent se soustraire à son action? Il faut donc, pour qu'elle soit véritablement loi, qu'elle puisse atteindre également le riche et le pauvre, le puissant et le faible, l'homme doué des talents les plus éminents, comme celui qui ne se distingue par aucunes qualités remarquables. En un mot, l'égalité devant la loi, voilà ce que l'on entend par égalité civile ou politique. Comme il n'y a pas naturellement deux êtres entièrement semblables ou égaux, sous quelque rapport que l'on veuille les considérer, il est évident

que l'inégalité entre les individus est du fait de la nature. Or, le but de la société, ou des lois qui la régissent, est précisément, non pas d'empêcher ou de détruire cette inégalité (ce qui ne serait ni possible, ni désirable), mais d'en prévenir les inconvénients, sous le seul rapport où cela soit avantageux à la société, et jusqu'à un certain point praticable. Le but des lois est donc d'empêcher que la supériorité naturelle ou acquise d'un individu, à l'égard d'un ou de plusieurs autres, ne devienne pour lui un moyen d'être impunément injuste envers eux.

Mais ce but sera manqué, si des particuliers ou des corps nombreux sont affranchis des devoirs généraux que les lois imposent à tous les autres citoyens; s'ils ne sont pas soumis aux mêmes peines, pour les mêmes délits; s'ils peuvent jouir de certains avantages, remplir, par exemple, des fonctions importantes, à des conditions moins rigoureuses que celles qui sont ordinairement exigées pour le même objet; si enfin, l'autorité publique, usurpant le droit de la nature, prétend ajouter, par une fiction insensée, à la supériorité naturelle dont un homme a été doué, en prononçant que la même supériorité sera le partage de ses enfants.

Que le fils d'un homme illustré par de grands talents dans les arts, dans les sciences, dans l'administration, dans la guerre, hérite de la fortune de son père, et d'un nom qui l'environne presque en nais-

sant d'une sorte de bienveillance, ou, si l'on veut, de considération publique, cela est naturel et inévitable. Mais si un gouvernement, par reconnaissance pour les services du père, déclarait que ce fils et ceux qui naîtront de lui seront peintres ou poètes, géomètres ou astronomes, guerriers ou administrateurs distingués, et qu'ils devront être préférés à tous les autres, dans l'exercice de ces professions, il n'est assurément personne qui ne vît combien cela serait contraire aux plus simples notions de la justice et de la raison. Cependant est-il plus juste et plus raisonnable de déclarer héréditaires les hautes magistratures d'un état? et cette atteinte portée à l'égalité civile n'a-t-elle pas des inconvénients d'autant plus graves, qu'on n'y peut trouver aucune compensation * ?

En général, l'autorité ne peut guère intervenir dans les motifs qui concilient à un particulier l'estime, la faveur, l'admiration ou la considération de

* L'hérédité, par droit de primogéniture, dans les familles régnantes, est fondée sur des motifs de paix et de sécurité publique, tellement évidents, qu'elle paraît seule devoir être approuvée par la raison. Il semble que, loin de contribuer à la splendeur du trône, les magistratures héréditaires, dans d'autres familles, la diminueraient au contraire, si cela était possible, et que cette prérogative des rois serait d'autant plus imposante, qu'elle leur appartiendrait exclusivement.

ses concitoyens. Car, s'il les a déja obtenues par des travaux utiles ou par des actions d'éclat, le gouvernement ne fait alors que déclarer ce que la voix publique avait prononcé avant lui. Si, au contraire, il se prononce en faveur d'un homme sans mérite et sans talents, celui-ci n'en demeure pas moins ce qu'il était auparavant. Les marques distinctives, les titres honorifiques que l'on accorde à quelques individus n'ont donc pas une utilité bien réelle pour la société, et n'ont guère pour les gouvernements eux-mêmes que des avantages illusoires. Car quand ils les prodiguent pour se faire des partisans ou des créatures, c'est plutôt un indice de leur peu de popularité et de leur peu de confiance dans l'affection qu'on leur porte, qu'un moyen de remédier à cet état de choses toujours fâcheux.

Quand même ces signes extérieurs de l'inégalité ne seraient accordés qu'au mérite réel, quand même ils seraient la récompense de services incontestables, ils auraient encore quelque inconvénient. Mais qui ne sait pour combien de gens ils ne sont que le supplément de tout moyen de véritable considération? Qui ne sait par combien de motifs étrangers, ou d'actions tout-à-fait contraires au bien public, on les a obtenus dans tous les temps? Loin donc de faire naître et d'encourager une noble et généreuse émulation, ces distinctions donnent aux sentiments de presque tous ceux qui les obtiennent ou qui les

désirent, une direction aussi fausse que dangereuse. Elles introduisent, au sein d'une nation, une sorte d'horreur pour l'égalité, un esprit général de rivalité et de jalousie qui prévient ou étouffe les sentiments de bienveillance générale, si nécessaires à la paix publique. Elles font contracter à la partie la plus nombreuse du peuple des habitudes serviles, conséquence presque inévitable du langage abject qu'elles lui imposent. Enfin elles faussent également les sentiments et les idées de ceux qui sont parvenus à obtenir ces titres ou ces distinctions, en leur donnant une opinion exagérée d'eux-mêmes, et en leur faisant perdre toute notion juste et raisonnable du vrai mérite et de la véritable dignité de l'homme *.

* On a remarqué que plus un peuple est esclave, plus il est plongé dans l'ignorance et la barbarie, et plus les titres honorifiques, les marques extérieures de distinction y sont multipliés. C'est alors surtout que sa langue se charge d'expressions ridiculement hyperboliques, et qu'il semble employer toute son intelligence à imaginer des termes propres à exagérer sa bassesse et à exalter le stupide orgueil de ses oppresseurs. Il suffit, pour reconnaître cette vérité, de parcourir l'immense catalogue des dignités du bas-empire chez les Grecs. Mais nous ne voyons plus dans chacun de ces vains titres qu'un piédestal gothique et mesquin, sur lequel on avait placé des nains, à qui l'on voulut donner, pour quelques moments, une apparence de grandeur, et qui n'eut jamais ni convenance ni proportion avec la grandeur véritable.

§ 7. **Comment peuvent s'établir et se conserver les garanties individuelles, qui sont le plus solide fondement de la liberté civile.**

L'influence du gouvernement sur la vertu, et par conséquent sur le bonheur du plus grand nombre des hommes, est un fait incontestable; mais malheureusement l'espèce humaine semble, sous ce rapport, condamnée à tourner, en quelque sorte, dans un cercle d'actions et de réactions, tantôt contraires et tantôt favorables au bien de la société. Car la législation et l'administration ne sont, en dernier résultat, que ce que les peuples veulent ou souffrent qu'elles soient; puisque les lois et les gouvernements n'existent que pour les peuples, ou, au moins, par eux. Il faut bien, en effet, que les chefs des nations adoptent ou paraissent adopter les sentiments et les opinions bien prononcées du plus grand nombre de leurs sujets. Henri IV, pour rentrer dans Paris, fut obligé de se conformer au vœu des Français, en allant à la messe; et Jacques II, pour s'être obstiné à y aller, contre le vœu des Anglais, fut forcé de sortir de Londres. Toute la question de la réforme ou de l'amélioration du gouvernement d'une nation se réduit donc à déterminer comment et de quelle manière cette nation peut agir sur son gouvernement. Or, elle ne le peut véritablement que par le progrès de la raison publique, par la puissance des

opinions saines, des habitudes raisonnables et des sentiments généreux qui existent dans la masse des citoyens. En un mot, les voies légales sont les seules qu'elle puisse suivre pour arriver sans danger à ce but.

Car toute révolution, ou, en général, toute action violente d'une nation qui s'élève contre son gouvernement, est toujours accompagnée de maux incalculables. Les peuples en ont si bien la prévoyance, en quelque sorte instinctive, qu'ils ne se portent la plupart du temps à une insurrection générale, que quand ils y sont forcés par l'excès de la tyrannie, ou par le poids intolérable des charges dont on les accable. C'est donc toujours par la faute des gouvernements que ces crises funestes arrivent. Soit défaut de lumières, soit prévention ou perversité dans ceux qui dirigent les affaires, ils sont ordinairement la cause immédiate des révolutions violentes : car la patience des peuples est grande, et ils n'ont presque aucuns moyens d'agir avec ensemble et surtout avec suite. D'un autre côté, il ne manque guère, en de pareilles circonstances, de s'élever du sein de la multitude une foule d'ambitieux subalternes, qui, une fois arrivés au pouvoir, se livrent, sous de nouveaux prétextes et sous des formes nouvelles, à tous les excès de despotisme, aux cruautés et aux dilapidations qu'ils reprochaient à ceux qu'ils ont renversés. Ils tombent donc encore plus rapidement que

ceux-ci, parce qu'ils ont moins d'appui dans les habitudes et dans les sentiments du peuple, qui d'ailleurs est justement indigné d'avoir été trompé par eux.

Cependant, il peut arriver que le peuple obtienne, par ces moyens terribles, une partie des réformes qu'on aurait dû accorder à ses réclamations paisibles, et à la nécessité impérieuse où il était réduit avant d'y avoir recours. Mais, encore une fois, les améliorations importantes et durables ne peuvent être que le résultat de la force des choses, de la presque unanimité des opinions et des sentiments, et de leur action calme et lente, mais irrésistible, sur les institutions et la forme du gouvernement. Car, lorsque par le progrès des lumières et de la raison, l'ordre de choses, auparavant existant, devient chaque jour plus étranger, plus antipathique à la très grande majorité des individus, les tentatives indiscrètes, les violences partielles que hasardent quelquefois les dépositaires de la force publique, pour arrêter la marche des idées ou pour la faire rétrograder, ne peuvent plus que hâter le changement total qu'ils redoutent.

Ainsi, ce sont toujours, en dernier résultat, les peuples qui font eux-mêmes leurs destinées, soit que, par ignorance et par défaut d'énergie, ils donnent leur assentiment à un système de gouvernement contraire à leur prospérité et à leur honneur, soit

que leur tendance constante vers une situation meilleure finisse par l'amener en effet. Or, cela ne peut guère manquer d'arriver, lorsque le plus grand nombre des citoyens commence à comprendre que les affaires publiques ne sont ainsi appelées que parce qu'elles ne sont pas seulement celles de quelques individus, mais, au contraire, parce qu'il n'y a personne qui n'y soit intéressé. Aussi, du moment où un peuple a senti le prix de la liberté, presque tout le monde observe avec anxiété les dangers dont elle peut être menacée par les pouvoirs qui ont mission de la protéger. La moindre atteinte portée aux garanties individuelles produit de toutes parts un sentiment d'inquiétude ou d'indignation, qui est le plus sûr indice du progrès que la société a déja fait dans cette route de perfectionnement, et l'avertissement le plus salutaire que puissent recevoir les hommes qui dirigent les affaires, s'ils savent le comprendre.

Au reste, celui qui considère avec calme et impartialité le cours des événements dans les sociétés humaines, est forcé de reconnaître qu'ils sont toujours ce qu'ils pouvaient et devaient être à une époque donnée. Quelqu'affligeant que soit le spectacle qu'ils offrent trop souvent à l'observateur philosophe, il lui semble plus sensé de chercher à en apprécier les causes, que de s'irriter ou de s'indigner contre quelques individus que les circonstances ont

placés de manière à exercer une puissante et funeste influence sur les destinées de leurs contemporains. Sans doute il ne peut ni ne veut se défendre d'un sentiment profond d'aversion pour tout homme qui commet sciemment des actes de violence et d'iniquité; mais il reconnaît en même temps que les chefs des gouvernements, quand ils commettent de pareils actes, sont bien plus les instruments aveugles de la force des préjugés, des opinions fausses, des sentiments déraisonnables et des habitudes vicieuses de leurs nations, que la cause directe et immédiate de tous les maux dont on les accuse.

Cette réflexion peut s'appliquer et s'étendre fort au-delà de la sphère des premiers et principaux dépositaires de la puissance publique. Car pourquoi, par exemple, celui qui connaît le prix et l'importance de l'égalité civile, s'indignerait-il de voir des gens qui ont un mérite et des talents réels, et plus encore ceux qui n'ont ni talents ni vertus, solliciter ou rechercher avec empressement les distinctions et les titres honorifiques dont le gouvernement dispose, quand presque tout le monde semble y attacher une valeur entièrement indépendante de tout mérite véritable, ou des services qu'on peut avoir rendus à l'état; quand on prodigue de toutes parts des témoignages d'estime et d'admiration à ceux qui les obtiennent, uniquement parce qu'ils les ont obtenues? Les gouvernements multiplieront donc ces titres

ou ces distinctions, ils en feront la récompense d'un dévouement servile à leur pouvoir, tant qu'ils verront le public sanctionner par son suffrage un pareil abus, et il en sera de même de tous les autres.

« On se persuade, dit, à ce sujet, un publiciste « distingué, qu'il est possible de détruire un abus, « avant d'avoir détruit le vice ou l'erreur populaire « sur lesquels il est fondé, avant d'avoir rendu pré« dominantes les idées et les habitudes qui lui sont « contraires : c'est une erreur déplorable.... Je pas« serais successivement en revue tous les genres « d'oppression qu'un peuple peut souffrir, que je « serais assuré d'en découvrir les appuis dans des « erreurs répandues, dans des vices accrédités. Bien « loin de tirer leur force du despotisme, c'est de « ces vices et de ces erreurs que le despotisme, en « général, tire la sienne.... Non seulement on n'est « pas sûr de corriger un abus, en faisant la guerre « au pouvoir qui le protége, mais, pour le détruire, « il ne suffirait pas même d'avoir ce pouvoir pour « auxiliaire *. »

* Voyez l'ouvrage intitulé : *La morale et l'industrie, considérées dans leurs rapports avec la liberté* (p. 424 et suiv.), par M. Dunoyer. Nous citons avec plaisir ce livre, remarquable par l'excellent esprit dans lequel il a été composé, et par la méthode exacte et rigoureuse que l'auteur applique à la question qu'il traite. C'est l'induction, fondée sur une

§ 8. Conséquences de ce qui précède, influence de la liberté sur la vertu et sur le bonheur des individus.

On peut, ce me semble, tirer de tout ce qui a été dit dans ce chapitre et dans le précédent, plusieurs conclusions importantes, dont la vérité est confirmée par l'histoire des sociétés humaines à toutes les époques de leur existence:

I. Chez tous les peuples asservis à un gouvernement despotique, qui n'a en vue que l'intérêt d'un individu, d'une famille, d'une caste sacerdotale ou nobiliaire, d'un corps aristocratique ou oligarchique, il ne peut exister, ni garanties individuelles, ni liberté pour personne. Une telle société, si l'on peut lui donner ce nom, ne se compose que de deux classes d'hommes: les oppresseurs et les opprimés. Ceux-ci travaillent seuls pour le compte des premiers, qui leur ravissent, ou par force, ou sous les plus vains prétextes, la presque totalité du fruit de leurs travaux. Les hommes de la classe supérieure ou dominatrice, n'ont de force et d'énergie que pour se combattre ou se dépouiller violemment les uns les autres, pour opprimer les malheureux sujets, pour attaquer et piller les nations voisines, ou pour

analyse approfondie du sujet, et sur une connaissance fort étendue de presque tous les faits importants qui s'y rapportent.

résister à leurs agressions. La corruption la plus profonde, les vices et les crimes de toute espèce, sont le résultat inévitable d'un pareil ordre de choses, et infectent presque également les deux classes de la société. La classe dominatrice, que ses vices et ses fureurs tendent rapidement à détruire, se complète ou se répare, à la vérité, en adoptant ou recevant dans son sein des hommes de la classe asservie : mais elle ne choisit que ceux qui ont le plus d'analogie avec elle-même, c'est-à-dire ordinairement les plus vicieux et les plus pervers de cette classe ; quelles que soient d'ailleurs les qualités naturelles, force, courage, adresse, ou intelligence, qui les distinguent. Cette circonstance est donc peu propre à unir ou à rapprocher les deux classes, qui ne peuvent qu'être hostiles l'une à l'égard de l'autre, et qui vivent, en effet, dans un état de guerre sourde ou déclarée, à peu près constant. Tels sont les inévitables effets du pouvoir et de la richesse, réunis dans un petit nombre de mains, par des moyens contraires à la raison, à la justice, et par conséquent à la nature des choses. Au reste, c'est à l'ignorance la plus grossière et à la barbarie qui en est une suite nécessaire, bien plutôt qu'à quelque perversité naturelle au cœur de l'homme, qu'il faut attribuer tous ces maux. Car une nation ainsi constituée marche incessamment vers sa ruine, et ne saurait manquer d'y arriver, dans un intervalle de temps plus ou moins long, à moins que l'ordre

de choses dans lequel elle vit ne se modifie d'une manière plus conforme à l'intérêt et au bonheur de tous.

II. Ce changement si désirable se manifeste au moment où le cours des événements amène quelques circonstances favorables à l'établissement d'une classe intermédiaire entre les grands et le peuple. Moins opprimée par les premiers, moins odieuse aux autres, elle jouit, en général, de plus de loisir et de sécurité que ces deux classes, mais c'est à la condition expresse de faire de ses moyens et de ses facultés un emploi utile à la société tout entière. Car c'est par les hommes de la classe moyenne, à mesure qu'elle prend de la consistance et de l'accroissement, que les arts et les sciences, puis tous les genres d'industrie et de connaissances, sont cultivés avec le plus de succès. S'il se trouve, dans les premiers rangs et dans les dernières conditions de la société, quelques capacités intellectuelles de l'ordre le plus éminent, quelques génies privilégiés, ce n'est pourtant que dans ce fonds de connaissances et d'instruction, dont la classe moyenne conserve et augmente insensiblement le dépôt, qu'ils trouvent les ressources nécessaires à leur perfectionnement ou à leur complet développement. C'est chez elle aussi que se rencontrent le plus communément les habitudes de raison, de modération, et, en général, les vertus favorables au progrès de la civilisation. Car la seule distinction véritable qui puisse exister entre les individus de l'espèce

humaine, consiste presque entièrement dans le degré de perfection et d'étendue des facultés morales et intellectuelles de chacun d'eux. Les hommes des classes supérieures et inférieures qui se distinguent par leurs talents ou par leur génie, ont donc nécessairement plus d'affinité, s'il le faut ainsi dire, avec la classe moyenne, par laquelle ils peuvent être plus généralement et mieux appréciés, qu'ils n'en ont avec ceux qui sont leurs égaux sous d'autres rapports. Or, c'est précisément par là que s'établit et se fortifie le sentiment de l'égalité politique, qui, comme nous l'avons fait voir, est le plus sûr fondement de l'autorité des lois, et, par conséquent, de la paix et de la prospérité des nations.

Cependant la classe moyenne ne procure à la société les avantages que nous essayons d'indiquer ici, qu'autant qu'elle se contient, à l'égard des autres classes, dans les limites qui lui sont assignées par la nature des choses. Tout homme qui s'y trouve placé peut sans doute s'appliquer à augmenter, par son travail et par son industrie, l'aisance dont il jouit: il doit surtout, autant que les circonstances le permettent, cultiver sa raison et son intelligence, en acquérant des connaissances utiles, et principalement celles qui lui peuvent donner de justes idées de ses droits et de ses devoirs comme citoyen. Mais s'il aspire à des distinctions extérieures, à des titres qui l'élèvent en apparence au-dessus de ses égaux, il

donne un dangereux exemple, et fait preuve de peu de jugement. Car la noblesse, par exemple, qui est l'ancienneté d'illustration * et d'opulence dans une même famille, n'est pas une chose que le prince puisse vendre, puisque Dieu lui-même ne saurait la donner. D'un autre côté, l'homme qui, pour avoir négligé de s'instruire, ou qui, par insouciance, par paresse, et en se livrant à des passions ruineuses, à des goûts dispendieux, dissipe sa fortune, celui qui, faute de donner aux mœurs, à l'éducation et à la conduite de ses enfants, le soin et l'attention qu'exige un objet aussi important, leur prépare un avenir malheureux, en sorte qu'ils soient forcés, un jour, eux et leurs familles, de descendre dans les classes inférieures de la société, affaiblit et diminue, autant qu'il est en lui, la dignité et l'utilité de la classe à laquelle il appartient.

III. On peut remarquer que, quel que soit chez un peuple le nombre des classes, diversement subordonnées les unes aux autres, l'égalité politique existe nécessairement de fait entre les individus dont chaque classe se compose. Or, dans cet ordre de choses, où l'on peut supposer l'inégalité aussi excessive que l'on voudra, il y a réellement plus de sécurité pour cha-

* Il faut entendre une illustration véritable, et fondée sur des titres légitimes à l'estime et à la reconnaissance publiques. Car il n'y a que trop de noms tristement et honteusement *historiques*.

cun, dans ses rapports avec les personnes de la même classe, que dans ceux qu'il peut avoir avec les personnes d'aucune des classes supérieures. Tout homme est nécessairement plus juste, plus capable de procédés bienveillants, ou au moins d'égards, pour ses égaux que pour ses inférieurs. Celui qui, par l'impétuosité de son caractère, ou par la violence de ses passions, serait le plus porté à l'outrage ou à l'injustice envers les autres, est immédiatement averti du danger auquel il s'expose en attaquant son égal; il sait d'avance qu'il sera blâmé par tous les siens, et que même, au besoin, ils s'uniraient contre lui. Si donc l'on suppose que ce sentiment de l'égalité et cette disposition à la faire respecter se trouvent dans tous ou dans presque tous les individus d'une nation, il est facile de concevoir qu'ils seront plus naturellement disposés à être justes les uns à l'égard des autres, et à ressentir vivement l'injustice qui serait faite à quelqu'un d'entr'eux. Dans un tel ordre de choses, chacun, non seulement serait contenu, en quelque sorte, par la force de tous, ou arrêté dans l'exécution d'une action coupable, mais cette condition de la société prévien- drait plus d'une fois, chez des hommes naturellement vicieux ou pervers, la pensée ou le projet formel d'une entreprise criminelle.

IV. Ce ne sont pas des croyances abstraites et métaphysiques qui déterminent la conduite morale des hommes, ce sont leurs sentiments et leur raison,

comme nous l'avons assez prouvé dans les chapitres précédents, et voilà pourquoi la religion, proprement dite, n'est pas la morale. Aucune religion, par exemple, ne condamne plus explicitement que la religion chrétienne, les désordres d'une vie licencieuse, et pourtant combien n'a-t-on pas vu, chez les peuples chrétiens, d'hommes dont la foi était irréprochable et la dévotion exemplaire, donner au monde les plus étonnants scandales en ce genre! Ce qu'il y a d'efficace, sous ce rapport, dans quelque culte que ce soit, c'est donc le sentiment religieux. Mais ce sentiment ne peut jamais être le même dans les différents individus, et peut encore varier prodigieusement à différentes époques de la vie d'une même personne; c'est une circonstance purement individuelle. Il n'y a aucun peuple, à quelque degré de corruption et de perversité qu'il soit descendu, chez lequel on ne rencontrât des ames capables des sentiments les plus généreux et des plus hautes vertus; il n'y en a aucun, parmi ceux qui auraient le plus de lumières et de vertus, où il ne se trouvât des individus profondément pervers, et entraînés vers le crime par une pente naturelle presque invincible. Or, un culte ne peut avoir d'action que sur ceux qui le professent, et son influence ne doit s'exercer par aucun autre moyen que celui de la persuasion. La loi seule a l'autorité suffisante pour porter tous les hommes à la pratique de leurs de-

voirs, et seule elle a le droit de les y contraindre.

V. Il reste donc prouvé, par le raisonnement et par les faits, que la loi seule, par son autorité sur un peuple libre, peut faire naître et entretenir, dans le plus grand nombre des individus, des habitudes vertueuses. Née de la raison et du progrès des lumières, elle en favorise la propagation et l'accroissement; c'est le témoignage que semble s'être plu à lui rendre le plus éloquent de nos orateurs sacrés. « La loi, dit-il, est sans intérêt et sans passion; « elle est sans tache et sans corruption, elle dirige « les ames, elle est fidèle; elle parle sans déguise- « ment et sans flatterie. Elle rend sages les enfants, « elle prévient en eux l'expérience, et les remplit, « dès leur premier âge, de sages maximes. Elle est « droite et réjouit le cœur; on est ravi de voir comme « elle est égale à tout le monde, et comme, au « milieu de la corruption, elle conserve son intégrité. « Elle est pleine de lumières: dans la loi sont re- « cueillies les lumières les plus pures de la raison. « Elle est véritable, et se justifie par elle-même, car « elle suit les premiers principes de l'équité naturelle, « dont personne ne disconvient, que ceux qui sont « tout-à-fait aveugles. D'elle vient l'abondance et le « repos *. » Ici, cet auteur ne fait, à la vérité, que

* Qui croirait que ces paroles sont tirées d'un ouvrage destiné à établir, au nom de la religion et sur le témoignage

commenter et développer quelques passages de la Bible (*Ps.* XVIII, v. 7-11); mais ce que le Psalmiste dit de la loi de Dieu, il l'applique, lui, à la loi politique, et son génie aussi étendu que pénétrant en exprime à-la-fois tous les caractères et tous les avantages.

Ainsi nous pouvons conclure avec assurance de tout ce qui a été dit jusqu'ici sur ce sujet, que la liberté civile ou politique peut seule garantir aux sociétés humaines et aux individus dont elles se composent, la plus grande somme de bonheur dont il leur soit donné de jouir; que ce bonheur dépend essentiellement du degré de vertu et de raison où elles sont parvenues; qu'enfin cette dernière condition dépend elle-même du degré de lumière et d'in-

de Dieu même, la doctrine du despotisme le plus illimité, à condition toutefois que le prince demeure soumis à l'autorité du sacerdoce, et qu'il en respecte scrupuleusement les prérogatives et les richesses? Tel est, en effet, le système de Bossuet, dans le livre d'où j'ai pris cette citation (Voyez la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, l. I, art. IV, prop. 3). Ce grand écrivain ne s'aperçoit pas que sa proposition, si elle est véritable, comme elle l'est en effet, détruit entièrement toute sa théorie; qu'elle en est la condamnation la plus formelle. C'est que le génie lui-même ne saurait manquer de tomber dans les plus absurdes contradictions, toutes les fois qu'il s'écarte de la raison et de la vérité, et plus encore quand il ose s'élever contre elles, car c'est d'elles seules qu'il tire toute sa force.

struction répandues dans la masse des citoyens. Aussi voyons-nous tous les gouvernements qui aspirent à s'affranchir du joug des lois et à y substituer le pouvoir arbitraire, opposer sans cesse les plus puissants obstacles à l'instruction du peuple. D'un autre côté, les classes dominatrices ont tellement senti le prix des lumières, qu'elles en ont presque toujours réclamé pour elles-mêmes le privilége exclusif, sans s'apercevoir que les circonscrire dans de si étroites limites, c'est presque les anéantir. Dans les anciennes républiques de la Grèce, dont les citoyens se montrèrent si jaloux de la liberté, et en même temps si peu éclairés sur ce qui la constitue, qu'ils avaient cru pouvoir concilier l'esclavage d'une partie des habitants d'un même territoire avec l'indépendance de l'autre, il exista des lois qui interdisaient sévèrement aux esclaves toute culture de l'esprit et de l'intelligence. « O merveilleux législa-« teurs ! s'écrie, à ce sujet, Épictète : nous ne per-« mettons, dites-vous, qu'aux hommes libres d'ac-« quérir de l'instruction ! Or, voici les philosophes « qui vous disent : Et nous, au contraire, nous ne « permettons d'être libres qu'aux hommes éclairés « et instruits. Mais ce ne sont pas les philosophes, « c'est Dieu qui ne permet pas qu'il en soit autre-« ment *. »

* *Arrian. Dissert. Epictet.*, l. II, c. 1, § 25.

Nous avons essayé, dans cette première partie, de donner une description abrégée, mais aussi exacte que nous pouvions la faire, des facultés de l'homme, c'est-à-dire des divers modes d'action de la force que nous désignons par les mots *entendement*, *esprit* ou *ame*, selon la différence des points de vue sous lesquels nous l'envisageons. Maintenant, quel est le but ou l'objet essentiel de l'exercice de ces diverses facultés? Par quels moyens l'être qui en est doué peut-il les faire servir à son plus grand avantage et à celui de ses semblables? C'est ce que nous nous proposons de rechercher dans la seconde partie de cet ouvrage. Elle ne sera, par conséquent, qu'un autre aspect du sujet qui nous a occupés jusqu'ici, une autre manière de l'envisager.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

SECONDE PARTIE.

RAISON.

CHAPITRE PREMIER.

De la Raison.

§ 1. **Que les philosophes ne s'accordent pas sur la définition de ce terme.**

Je me suis servi bien des fois du mot *raison* dans la première partie de cet ouvrage, et, quoique je n'aie pas cru jusqu'ici devoir en donner une définition expresse, je ne crains pas de n'avoir point été compris toutes les fois que je l'ai employé. Il est d'un usage si familier dans notre langue, et son emploi donne lieu, en général, à si peu d'équivoques ou de controverses, que je n'ai dû avoir aucun scrupule dans toutes les occasions où, l'employant comme tout le monde, je croyais être bien sûr de me comprendre moi-même, et par conséquent être fondé à espérer que tout le monde me comprendrait.

Toutefois, c'est précisément parce que, d'une

part, ce mot est d'un usage tout-à-fait populaire, et que, de l'autre, il exprime une chose à laquelle il n'est personne qui n'attache la plus grande importance, qu'il m'a semblé convenable et même nécessaire de chercher ce que c'est que cette chose.

Les plus illustres philosophes de l'antiquité se sont plu à nous représenter la raison comme ce qu'il y a dans l'homme de plus sublime et de plus divin. C'est, suivant Platon, la partie de l'ame qui doit exercer sur les deux autres (car il en compte trois) une autorité suprême et absolue; Cicéron et Sénèque la regardent comme un bien commun à l'homme et à Dieu lui-même, comme la prérogative qui distingue essentiellement l'homme, et lui assure une supériorité immense sur toutes les créatures d'un ordre inférieur, sur tous les êtres animés qui lui sont connus. On sait assez que la définition vulgaire de l'homme (un *animal raisonnable*) est fondée sur cette pensée.

Si nous demandons aux philosophes modernes des notions plus précises sur ce sujet, nous en obtiendrons, à la vérité, des réponses plus explicites, mais trop peu uniformes, et surtout trop générales et trop vagues pour nous satisfaire complètement. « La raison, suivant Locke, est une révélation na-
« turelle au moyen de laquelle le père de la lumière,
« la source éternelle de toute connaissance, com-
« munique aux hommes cette partie de la vérité

« qu'il a mise à la portée de leurs facultés natu-
« relles *. » — « Il y a en moi, dit Fénelon, sur le
« même sujet, quelque chose qui m'inspire, pourvu
« que je l'écoute,... qui me préserverait sans cesse
« de toute erreur, si j'étais docile et sans précipita-
« tion. Car cette inspiration intérieure m'apprendrait
« à bien juger des choses qui sont à ma portée, et
« sur lesquelles j'ai besoin de former quelque juge-
« ment. Pour les autres, elle m'apprendrait à n'en
« juger pas, et cette seconde leçon n'est pas moins
« importante que la première. Cette règle intérieure
« est ce que je nomme ma raison **. » Enfin la plu-
part des écrivains, tant anciens que modernes, op-
posent sans cesse la raison aux sens et aux passions.
« Les passions, dit Bossuet, n'étant inspirées que par
« le plaisir et par la douleur, qui sont des sentiments
« où la raison n'a point de part, il s'ensuit qu'elle
« n'en a pas non plus dans les passions ***. »

Mais, si l'on a regardé le plus souvent la raison comme une faculté supérieure à toutes les autres et destinée à leur imposer ses lois, il s'est trouvé aussi un assez grand nombre de penseurs qui ont pris à tâche de l'humilier et de la convaincre elle-même de toute son impuissance. Pascal, par exemple, dans

* *Essai*, etc., l. IV, c. 19, § 4.

** *Démonstration de l'Existence de Dieu*, etc., Ire partie, art. LIV.

*** *De la Connaissance de Dieu*, etc., c. I, art. XIX.

un de ses plus éloquents écrits, renforçant de toute la puissance de son génie et de son talent les arguments sceptiques de Montaigne, déclare, tout dogmatique qu'il est, qu'on ne peut voir sans joie, dans cet auteur, *la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes ;* et il ajoute qu'on serait disposé à aimer de tout son cœur l'auteur d'une si grande *vengeance*, s'il l'avait exercée au profit de la révélation ou de la foi, qui, suivant lui, est l'unique source de toutes les vérités importantes *. D'un autre côté, Malebranche, qui ne voit aussi la vraie philosophie que dans la religion, prétend que la raison, comme il la conçoit, est infaillible, immuable, incorruptible, et que Dieu même la suit. « L'é« vidence, dit-il enfin, l'intelligence, est préférable « à la foi ; car la foi passera, mais l'intelligence sub« sistera éternellement.... Mais la foi est un terme « aussi équivoque que celui de *raison*, de *philoso« phie*, de *science humaine* **. »

* Voyez les *Pensées* de Pascal, 1re partie, art. XI, *Sur Épictète et Montaigne.*

** Malebranche, *Traité de morale*, 1re part., c. II, art. XI. Il est vrai que cet auteur prétend que « la *raison* qui éclaire « l'homme est le *Verbe*, ou la sagesse de Dieu même. » (Ch. I, art. I). Mais comme on ne voit nulle part dans ses écrits que sa raison fût autre chose qu'une raison purement humaine, il est permis de prendre les choses raisonnables qu'il dit, dans le seul sens où elles sont intelligibles pour les autres hommes, et où probablement elles l'étaient pour lui-même.

Enfin, si nous consultons des écrivains moins passionnés que les deux derniers que je viens de citer, car on ne peut méconnaître dans leurs expressions l'empreinte d'un sentiment vif et profond qui les animait; si, dis-je, nous cherchons à connaître l'opinion d'un philosophe de profession, qui a soigneusement étudié ce qui avait été dit avant lui sur cette question et qui y a consacré ses propres méditations, voici ce que nous trouvons dans M. D. Stewart: « Il s'en faut beaucoup que le mot *raison* « ait dans l'usage un sens précis et déterminé. Néan- « moins il désigne, dans le langage commun et le « plus populaire, la faculté par laquelle nous distin- « guons le vrai du faux, le juste de l'injuste, et qui « nous sert à combiner les moyens propres à nous « conduire à un but, à une fin particulière.... C'est « là le sens qu'a, en général, ce mot, ou ceux qui « lui correspondent dans toutes les langues *. »

Il n'y a donc, au moins à ma connaissance, aucun philosophe, aucun écrivain, qui ait donné de la raison une définition ou une description précise. Mais il est facile de reconnaître, dans plusieurs des passages que j'ai extraits des plus illustres auteurs modernes, un fonds d'idées sur lequel ils s'accordent entièrement. Quant à l'opposition de sentiments que

* *Elements of the Philosophy of the human mind*, v. II, p. 4 et 5, 2me édit. in-8°. Edinburgh, 1816.

l'on peut observer chez quelques-uns d'entre eux, elle semble tenir plutôt à la différence des points de vue sous lesquels ils ont considéré ce sujet, qu'à quelque obscurité impénétrable, ou à quelque contradiction qui soit propre au sujet lui-même. Il est impossible, en effet, qu'un mot dont tout le monde se sert, et qui a son équivalent dans toutes les langues, ne soit pas l'expression de quelque chose de réel, de positif et même de très commun. Essayons donc de démêler, dans l'emploi que l'on en fait le plus ordinairement, quelle est la chose qu'il désigne.

§ 2. Recherche sur la signification la plus ordinaire du mot *raison*.

Or, nous disons d'un homme qu'*il a raison*: 1° quand ses perceptions sont conformes à la réalité de leurs objets, au moins relativement à la nature de ses facultés et de l'entendement humain en général; 2° quand ses intuitions de rapport et ses souvenirs sont également conformes à la réalité de leurs objets ou des choses, soit en lui-même, soit hors de lui; 3° quand les actes de sa volonté et des facultés qui en dépendent (attention, imagination, désir, préférence, etc.), sont déterminés par des sentiments conformes aussi à cette même vérité, dans les choses et dans les mœurs, en un mot soit qu'on les considère dans leurs motifs, soit que l'on envisage leurs conséquences ou leurs résultats; 4° enfin, nous

disons qu'un homme a raison, lorsque, en employant le langage, pour exprimer ses pensées et ses opinions, pour confirmer ou combattre celles des autres, il attache aux mots ou aux termes généraux dont il se sert les notions véritables qu'ils expriment, et lorsqu'il n'a que des conceptions justes et exactes de leurs rapports dans le discours. C'est à ces conditions que les sentiments, les actions, les opinions et les pensées d'un homme sont dites *raisonnables* ou conformes à la raison.

Par conséquent, on peut dire et l'on dit ordinairement qu'un homme *n'a pas raison*, toutes les fois que ses facultés de perception, d'intuition, de mémoire, de volonté, etc., ne lui donnent pas des idées conformes à la réalité des choses en lui-même et hors de lui, ou qu'elles n'exécutent pas les fonctions qui leur sont propres, comme elles le font communément chez les autres hommes, ou du moins comme elles sont destinées à le faire, quand aucune cause étrangère n'en gêne ou n'en empêche le développement et l'action régulière et naturelle. C'est ce qui a lieu, en effet, dans les cas de lésion ou d'imperfection de quelqu'un des organes des sens, ou par le défaut d'attention, ou, en général, par l'absence et l'ignorance des moyens propres à nous assurer de l'exactitude des idées qui sont le produit de nos facultés.

On se sert aussi quelquefois de l'expression *avoir*

tort, comme synonyme de n'avoir pas raison; mais c'est plus particulièrement dans les occasions où le sentiment intervient, et se manifeste d'une manière plus explicite dans nos pensées, nos opinions ou notre conduite à l'égard des autres. *Avoir tort* n'est donc qu'une expression moins générale, comprise, en quelque sorte, dans la façon de parler plus générale, *n'avoir pas raison*. L'on peut quelquefois avoir tort, quoiqu'au fond on ait raison, ou même pour avoir trop raison, faute d'apprécier avec assez de justesse les temps, les personnes, les circonstances où il convient de faire valoir la raison, la manière de la présenter, et plusieurs autres conditions, dont l'ignorance ou la négligence peuvent faire manquer le but qu'on se propose. Si l'on ne peut pas dire que celui qui a de pareils torts manque de raison, il pèche du moins contre la raison.

Ce mot est encore souvent employé, dans notre langue, comme synonyme du mot *cause*, au sens physique, ou comme équivalent du mot *motif*, au sens moral. Mais il est facile de voir que, dans l'un et l'autre cas, son emploi suppose toujours l'idée d'une conformité incontestable avec la vérité des faits et avec la nature des choses. Car, quand on demande la raison ou la cause d'un phénomène physique, il est bien entendu que c'est la vraie cause, c'est-à-dire le fait physique qui est la condition constante et nécessaire du phénomène proposé. De

même, quand on énonce la raison, ou le motif, d'une détermination que l'on a prise, ou qu'on a intention de prendre, on veut faire entendre que ce motif est conforme au bien, au devoir, à la justice, en un mot à la vérité, dans ce genre de considérations. Par où l'on voit qu'il y a une connexion constante et très intime entre la raison et la vérité; ainsi avoir la raison pour soi signifie la même chose qu'avoir la vérité pour appui de la cause ou de l'opinion qu'on adopte *.

§ 3. Notion et définition de la raison.

Il suit de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, que la raison n'est point, à proprement parler, une faculté distincte de toutes celles que nous avons eu occasion de reconnaître dans la première partie de cet ouvrage; mais que ce terme exprime, au contraire, le résultat ou l'effet de l'action de toutes nos facultés, quand cette action est régulière, c'est-à-dire quand elle s'exerce avec toutes les conditions requises pour leur légitime emploi. Par conséquent, l'absence, l'affaiblissement, la dégradation ou l'altération de quelqu'une des facultés essentielles de l'entendement, influe nécessairement d'une manière

* « La raison, dit Labruyère, tient à la vérité; elle est une, « l'on n'y arrive que par un chemin, et l'on s'en écarte par « mille. » *Caractères*, etc., ch. XI.

notable sur l'intégrité ou la pureté de la raison, et peut devenir une cause d'erreurs ou d'illusions quelquefois très graves. De même l'excès d'activité, l'exaltation, ou, au contraire, l'inertie de quelques parties de notre constitution physique, morale ou intellectuelle, nuit infailliblement à l'action régulière des autres, et peut, jusqu'à un certain point, les éteindre, ou au moins les altérer sensiblement. Enfin, ces causes diverses, agissant séparément ou simultanément, peuvent, suivant leur nombre et le degré de leur intensité, donner lieu à des illusions passagères ou habituelles sur certains objets, et quelquefois même à une véritable démence, soit partielle, soit complète. Malheureusement, il n'y a presque point d'homme qui, à certains égards et dans quelques moments de sa vie, ne soit ou n'ait été soumis à l'influence de quelqu'une ou de plusieurs de ces causes.

Il faut donc considérer la raison en soi et proprement dite, comme un état de parfait équilibre ou plutôt de proportion exacte entre les actions de toutes les forces de l'entendement; en sorte que toutes aient le degré d'énergie nécessaire pour qu'on en obtienne les résultats qu'elles sont destinées à produire; et que, dans la simultanéité d'action de chacune d'elles, qui est nécessaire pour que les opérations de l'entendement soient complètes et régulières, il n'y ait aucune de ses facultés qui ne donne

précisément tout ce qu'elle doit donner, en vertu de sa nature propre, et à proportion de son effet dans l'ensemble.

Au reste, il est facile de voir que cet état de parfaite harmonie et de complet développement de toutes les facultés, dans chaque acte de l'entendement, n'est qu'une conception de l'esprit, un type ou un modèle purement idéal, auquel nulle créature existante n'a pu ni ne pourra ressembler. La raison d'un individu est donc l'emploi légitime et régulier qu'il est capable de faire communément de toutes les facultés de son entendement, l'habitude qu'il a d'en faire un usage conforme à la vérité des choses, soit en lui-même, soit hors de lui. Cette habitude se fonde, en grande partie, sur la connaissance qu'il peut avoir acquise, par expérience et par réflexion, du cours ordinaire des choses du monde et de la vie. D'où il est facile de voir que la raison d'un individu n'est ni ne saurait être la même, à différentes époques de son existence, ni par rapport à l'étendue, ni par rapport à la nature des objets auxquels elle s'applique ou peut s'appliquer *.

* Condillac paraît s'être mépris, en blâmant trop implicitement l'expression vulgaire d'*âge de raison* (Disc. prélimin. du *Cours d'Études*, etc.). Cet âge n'est pas sans doute celui de sept ans; car, quoiqu'une ordonnance de Louis XIV eût prononcé qu'à cet âge les enfants des protestants avaient assez de discernement pour juger s'ils devaient suivre ou

Labruyère a dit : « Il y a un temps où la raison « n'est pas encore, où l'on ne vit que par instinct, à « la manière des animaux, et dont il ne reste dans « la mémoire aucun vestige. Il y a un second temps, « où la raison se développe, où elle est formée et où « elle pourrait agir, si elle n'était pas obscurcie et « comme éteinte par les vices de la complexion et « par un enchaînement de passions, qui se succèdent « les unes aux autres, et conduisent jusques au troi- « sième et dernier âge. La raison, alors dans sa force, « devrait produire, mais elle est refroidie et ralentie « par les années, par la maladie et la douleur, dé- « concertée ensuite par les désordres de la machine, « qui est dans son déclin : et ces trois temps sont la « vie de l'homme *. » Ce tableau, dont les sombres couleurs peuvent paraître avoir été chargées à dessein, par un moraliste plus enclin à la satire qu'au panégyrique, n'est pourtant que l'expression assez fidèle de ce qui se passe sans cesse sous nos yeux, et de ce que tout homme, déja avancé dans la vie, n'a eu que trop d'occasions d'observer en lui-même. Rien de si rare que de faire un bon emploi de sa raison, et chaque âge, chaque profession, chaque situation

abandonner la religion de leurs pères, il se serait bien gardé d'accorder une pareille permission aux enfants des catholiques, qu'il supposait apparemment moins raisonnables au même âge.

* Caractères, etc., ch. XI.

dans le monde, oppose souvent en effet, par les préjugés et par les passions qui lui sont propres, des obstacles insurmontables à la connaissance du vrai, qui devrait être le résultat de l'exercice complet et régulier de nos facultés.

Toutefois il est certain aussi que la raison est susceptible de se perfectionner sans cesse; elle a des degrés proportionnés à l'instruction de chaque individu, à son tempérament, à sa profession, à la nature des fonctions qu'il remplit, et surtout à ses habitudes morales. En un mot, la raison est, à bien des égards, comme la vertu, dont elle dépend, ou qui dépend d'elle, puisque la vertu est véritablement la raison pratique, c'est-à-dire appliquée à la conduite de la vie *.

Il en est de même de la raison d'un peuple, s'il le faut ainsi dire, ou d'une nation tout entière, qui diffère prodigieusement, d'un siècle à un autre, en proportion de la somme des vérités générales ou des connaissances communes, des habitudes favorables ou nuisibles au bonheur du plus grand nombre des individus, des sentiments, plus ou moins justes ou énergiques, qui existent dans la masse des citoyens. Sans doute, ce n'est que par une fiction, ou par un

* Quid in homine proprium? Ratio. Hæc recta et consummata, felicitatem hominis implevit... Hæc ratio perfecta, *virtus* vocatur et *honestum*. *Senec. Epist.* 76.

abus de langage, que l'on considère un peuple quelconque comme le même peuple, à deux ou trois siècles d'intervalle de son existence, uniquement parce qu'il porte encore le même nom, et qu'il habite le même territoire. Cependant, il y a, même après deux ou trois siècles, dans les opinions, dans les habitudes et jusque dans les sentiments de la génération d'hommes qu'on suppose être le même peuple, des traits que l'on peut regarder encore, jusqu'à un certain point, comme identiques, et qui forment comme le caractère général et distinctif des nations les unes à l'égard des autres. Aussi, la manière d'être et de penser d'un peuple, à une époque déterminée, ne peut-elle être appréciée avec quelque justesse, que par l'étude suivie, par l'examen attentif des modifications diverses qu'elle a subies d'époque en époque, et des nuances presque insensibles par lesquelles elle est devenue ce qu'elle est, au moment où on la considère.

Mais les progrès de la raison dans les sociétés humaines ne peuvent qu'être très lents : premièrement, parce qu'une ignorance plus ou moins grossière ou profonde est le partage inévitable de la très grande majorité des hommes dans toute société politique, puisque les besoins physiques et les passions qui en naissent absorbent presque toutes leurs pensées et tous leurs moments. En second lieu, parce que, dans les premiers temps qui suivent ordinaire-

ment l'établissement d'un peuple ou d'une nation tout entière ignorante et grossière, la puissance publique, la force matérielle et la force d'opinion tombent presque inévitablement dans les mains des hommes dont les passions égoïstes, ambition, orgueil, avarice, ont le plus d'activité et d'énergie. Enfin, parce qu'une telle puissance, loin de songer à éclairer la raison du peuple, s'applique, au contraire, à la dégrader et à l'égarer de mille manières.

Les institutions politiques et religieuses qui s'établissent sous sa funeste influence appellent au partage du crédit, de la richesse ou de l'aisance, tous les individus que leurs passions, leurs sentiments particuliers, leurs préjugés, et, en un mot, leur caractère rend plus susceptibles d'être séduits par ce genre d'avantages. Elles forment ainsi comme des centres d'attraction, autour desquels ces nombreux individus viennent se grouper, chacun suivant le degré d'affinité, pour ainsi parler, qu'il a, par toutes les causes que nous venons d'indiquer, avec la nature de l'institution. Ainsi s'établissent, au sein d'un peuple, ces corps puissants, dont l'autorité, déja très considérable par elle-même, se consolide et s'agrandit encore par l'assentiment de tous ceux qui, sans être membres de ces corps, ont quelques relations avec les hommes dont ils se composent: leurs parents, leurs amis, leurs protégés et même leurs protecteurs. Ajoutez-y l'assentiment de la mul-

titude non moins grande d'individus qui aspirent à en faire partie et qui ont quelque espérance d'y parvenir.

Dans un tel état de choses, il est facile de concevoir avec quelle ardeur ceux qui en retirent des avantages, dont la valeur s'accroît à leurs yeux de tout ce que leur imagination prévenue y ajoute d'importance et de prix, en désirent le maintien. Loin de consentir à laisser ébranler ou détruire leur crédit et leur puissance, ils ne songent qu'à l'affermir et à l'agrandir, qu'à étendre leurs privilèges, à se soustraire à l'autorité de la loi commune. Ainsi les différentes corporations qu'ils forment se trouvent de bonne heure puissamment armées contre la raison, et s'opposent avec violence à ses progrès. Car, comme le remarque un philosophe célèbre : « Toutes « les fois que la raison est contre l'homme, l'homme « ne manque guère de se déclarer contre la raison *. » On aurait tort pourtant de croire qu'aux époques même de leur plus grand crédit, la plupart des individus dont ces corps se composent aient sciemment recours à l'imposture et à la mauvaise foi pour se maintenir dans la jouissance d'un pouvoir usurpé; il y a lieu de penser, au contraire, que l'opposition qu'ils manifestent à tout ce qui peut l'ébranler est fondée,

* Épître dédicatoire du *Traité de la Nature Humaine*, par Hobbes.

au moins dans l'esprit d'un grand nombre d'entre eux, sur une conviction profonde de la légitimité et de l'utilité générale de ce même pouvoir. Mais, du moment où leurs prétentions respectives viennent à se faire obstacle, du moment où des querelles d'ambition, des disputes de prééminence, viennent à les diviser, la passion même qui les anime commence à éclairer chacune des autorités rivales sur les torts et les inconvénients de celle qui lui est opposée; et c'est précisément alors que la raison publique commence aussi à faire quelques progrès.

§ 4. Le *Sens commun*, ou le *Bon sens*.

Le *sens commun*, ou, comme on l'appelle aussi souvent, le *bon sens*, est un certain degré de raison, que l'on trouve à peu près également dans tous les hommes, sur presque tout ce qui tient aux besoins, aux travaux et aux transactions les plus ordinaires de la vie, et même sur beaucoup de questions d'intérêt général, où leurs préjugés et leurs passions ne sont pas parvenus à obscurcir ou à paralyser leurs facultés naturelles. Le bon sens se compose, pour chaque individu, d'un fonds de notions communes qui résultent du premier emploi qu'il a nécessairement dû faire de son entendement, au moyen duquel il a acquis, dès ses plus jeunes années, la connaissance de la plupart des objets qui sont sans

cesse sous ses yeux, de leurs qualités, de leurs rapports, des choses de la vie commune, des intérêts, des désirs, des sentiments les plus ordinaires des hommes vivant en société; c'est, en un mot, cette mesure de raison, généralement répandue dans la masse d'un peuple, qui soutient et conserve son existence comme corps de nation.

Mais si le bon sens est toute la raison du peuple, ou des dernières classes de la société, il est aussi le fondement, la base, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, la maîtresse partie de la raison des classes supérieures, et même des hommes dont l'esprit est le plus cultivé, de ceux qui ont consacré toute leur vie à l'étude des sciences et qui y ont fait d'importantes découvertes. Car, si la raison des hommes de génie éclaire un plus vaste horizon, elle ne doit pourtant ce précieux avantage qu'au sens commun, ou au bon sens, qui porte sur les objets auxquels il s'applique la lumière incontestablement la plus vive et la plus sûre. En sorte que, du moment où celle-ci commence à s'affaiblir à force de s'étendre, la raison doit s'arrêter, sous peine de se perdre dans d'inextricables ténèbres, jusqu'à ce qu'elle ait puisé de nouvelles clartés à ce pur foyer de lumières, d'où émanent toutes celles qu'elle peut recevoir. Cela est si vrai, que les plus sublimes pensées d'un orateur ou d'un poète, les plus merveilleuses découvertes du génie dans les sciences, ne nous causent tant

d'admiration et de plaisir, que parce que leurs auteurs sont parvenus à rapprocher, en quelque sorte, de nous les objets les plus distants, à mettre à la portée des esprits ordinaires les sentiments les plus nobles et les plus magnanimes, en les éclairant de la même lumière qui éclaire à nos yeux les objets et les sentiments les plus familiers.

Il est à remarquer que les temps et les pays où l'espèce humaine a été le plus avilie, le plus dégradée, et aussi le plus malheureuse, ont été ceux où un fatal concours de circonstances avait perverti et corrompu la raison humaine dans sa source, en obscurcissant, dans presque tous les esprits, les plus simples et les plus pures notions du bon sens. Aussi, les pouvoirs politiques et religieux qui s'établirent ou se consolidèrent à ces époques désastreuses, ne purent-ils imaginer, pour se perpétuer, aucun moyen plus efficace que de maintenir par système, et d'augmenter, autant qu'il était possible, cette dégradation intellectuelle et morale, en s'emparant de l'éducation de l'enfance et de la jeunesse de toutes les classes de la société.

Le principe qui servit trop long-temps de base à ce funeste système fut précisément le *renoncement à la raison*, c'est-à-dire ce qu'il y a au monde de plus absurde et heureusement aussi de plus impossible. Car, si la raison n'est pas l'entendement ou l'ame elle-même, faisant de toutes ses facultés un

emploi légitime et régulier, qu'on dise ce qu'elle est. Veut-on qu'elle ne soit qu'une partie de l'ame? cela est impossible; l'ame n'a point de parties, elle n'a que des modes d'action qui varient à raison des objets auxquels elle s'applique, mais qui, pouvant toujours agir tous dans un instant donné, ne composent ainsi qu'une force unique, toujours identique à elle-même, et par conséquent indivisible. La seule manière donc, dont on puisse la modifier, c'est de substituer quelques uns de ses modes d'action à quelques autres; c'est d'exalter, par exemple, certains sentiments au point que le jugement, la mémoire, la sympathie, etc., soient comme effacés ou éteints par la prédominance des sentiments qui se joignent aux préjugés religieux, politiques, nobiliaires, etc. C'est malheureusement ce qu'on a fait dans tous les temps, et ce qu'on fait encore beaucoup trop souvent.

§ 5. *Raison*, opposée aux *sentiments*, ou confondue avec le *raisonnement*.

Comme on a remarqué de tout temps que c'est le plus souvent l'attrait du plaisir qui fait commettre aux hommes des actions contraires à la vertu, et que c'est l'aversion pour tout ce qui est peine et souffrance qui les éloigne de leurs devoirs, un grand nombre de philosophes ont considéré la raison comme le principe unique qui pouvait porter l'homme à la vertu, indé-

pendamment de toute considération des plaisirs ou des peines qui pouvaient être le résultat d'une conduite vertueuse. Tel fut le fondement de la doctrine morale des Stoïciens, et de leur fameux dogme de l'*apathie*, ou indifférence absolue pour tout ce que le vulgaire appelle des biens ou des maux. Car, suivant eux, on ne devait appeler ainsi que les déterminations qui sont conformes ou contraires à la loi morale, et les actions libres et volontaires qui résultent de ces déterminations. C'est néanmoins une chose remarquable que le soin qu'ils prennent de se prémunir contre tous les genres de souffrance morale. Tous leurs principes n'ont pas d'autre but, toutes les règles de conduite qu'ils conseillent ou prescrivent n'ont pas d'autre motif. Sous ce rapport, on serait tenté de les prendre pour les plus timides et les plus craintifs de tous les hommes.

Mais ce qu'il y a de faux dans leur manière de traiter et d'envisager ce sujet, vient de ce qu'ils semblent n'avoir vu qu'un côté de la question. Ils semblent croire qu'il n'y a de plaisir que dans les actions vicieuses; ils supposent, contre toute expérience et contre toute vérité, que l'homme peut quelquefois agir, sans y être déterminé, ou par le sentiment d'un plus grand plaisir, ou par celui d'une moindre peine pour lui-même *. Au reste ce ne sont

* Voyez la 1re partie de ce Traité, sect. III, ch. IV.

pas seulement les Stoïciens qui sont tombés dans cette erreur; il est curieux de voir la peine que se donne Malebranche, par exemple, pour établir une distinction absolue entre la raison et les sentiments *. C'est par une illusion du même genre, que l'auteur du système de la *Raison pure*, a fait, de la morale, sous le nom de *Raison pratique*, une science dont les propositions fondamentales sont des déductions logiques encore plus rigoureuses que celles sur lesquelles il établit sa métaphysique elle-même. De pareilles conceptions ont quelque chose d'imposant et de sublime aux yeux des esprits superficiels, ou d'une jeunesse naturellement disposée à se livrer à un généreux enthousiasme. Mais qui ne voit que le sentiment, souvent très irréfléchi, avec lequel on se passionne pour de pareils systèmes, est déja une preuve manifeste de leur peu de vérité? On ne doit donc jamais oublier que, dans la philosophie, comme dans tout ce qui est digne de l'intérêt et du respect des hommes, *rien n'est beau que le vrai.*

Croit-on, en effet, qu'un homme puisse être véritablement vertueux, si la vertu n'est pas en lui une passion, c'est-à-dire un sentiment très exalté, quoique toutes ses déterminations soient constam-

* Voyez ses *Entretiens de Métaphysique* (Entret. III). Voyez aussi les paroles de Bossuet citées plus haut, p. 287.

ment soumises à l'autorité supérieure d'une raison exacte et sévère? Il y a donc un certain degré, une certaine mesure, s'il le faut ainsi dire, de sentiment (plaisir ou peine, affection ou aversion), qui doit nécessairement faire partie de la raison, s'il est vrai qu'elle ne soit que l'emploi légitime et régulier de toutes les facultés de l'entendement; car la sensibilité en est une, et nous avons fait voir qu'elle intervient dans tous les actes de notre esprit, puisqu'il agit toujours avec toutes ses facultés. Un homme sera également incapable de juger sainement des intérêts de sa patrie, s'il n'a pas pour elle un dévouement sincère, un amour véritable, ou si cet amour n'est en lui qu'un aveugle fanatisme. Dans le premier cas, il ne comprendra presque rien aux choses d'un intérêt général; dans le second, il ne les comprendra guère mieux: les mots *honneur national*, *gloire de l'état*, etc., seront pour lui une source féconde de dangereuses ou ridicules illusions. Non seulement donc le sentiment n'est ni opposé à la raison, ni indépendant d'elle, mais il n'est légitime et honorable qu'autant qu'elle l'approuve; elle n'existe elle-même qu'autant qu'il se mêle à ses décisions ou à ses actes, dans le degré d'énergie nécessaire à leur parfaite régularité.

Mais si c'est une erreur de regarder la raison comme une faculté distincte de la sensibilité, ou différente du sens commun et supérieure à ce qu'on

appelle de ce nom, c'est aussi une erreur de la confondre avec le raisonnement. Car, bien que l'on puisse arriver, par un heureux et habile emploi du langage, à des connaissances qui dépassent de beaucoup la portée du vulgaire; bien que, dans les sujets qui intéressent le plus directement le bonheur des individus, ou celui des sociétés, on puisse parvenir, par des suites de raisonnements ou de propositions abstraites, à des conclusions dont l'évidence satisfait complètement l'esprit, en l'éclairant d'une lumière nouvelle; il ne s'ensuit pas de là que la raison soit plus spécialement le privilége de ceux qui ont le talent ou l'habitude de raisonner et de discourir sur toutes sortes de sujets *. Pour qu'un raisonne-

* Il faut pourtant avouer que cette confusion de la raison et du raisonnement était à peu près inévitable. Car un raisonnement ne peut se faire qu'à l'aide du langage, qui est, non seulement le seul moyen que l'homme ait de manifester et d'étendre sa raison, mais qui la constitue presque entièrement, puisque c'est par lui que la science existe, comme nous l'avons fait voir (1re part., sect. II). Aussi le même mot λόγος, en grec, signifie-t-il à la fois parole, raison et raisonnement; et Cicéron (*De Offic.*, l. I, c. 16) observe que la raison et la faculté discursive (*ratio et oratio*), sont le lien de la société entre les hommes. Mais Hobbes, frappé des inconvénients sans nombre de l'abus du raisonnement, fait aussi une observation fort juste, lorsqu'il dit : « Le *vrai* et « le *faux* n'existent pas pour les animaux, parce qu'ils ne « donnent pas leur assentiment à des propositions, à un lan-

ment, ou une suite de raisonnements, soient autre chose qu'un vain bruit de mots, aussi peu propre à éclairer celui qui parle, qu'à instruire ceux qui écoutent, il faut toujours que ces mots, ou les combinaisons qu'on en fait, présentent à l'esprit des idées claires, précises, et par conséquent y fassent naître de nouvelles idées également claires, également justes, qu'il n'avait pas auparavant. Or, ces idées nouvelles ne sauraient être d'une autre nature que celles que peut recevoir ou admettre l'entendement de tous les hommes; leur analogie, leur affinité avec celles dont se compose le sens commun, ou le bon sens, peut seule en garantir l'exactitude ou la vérité. Ainsi la raison n'est, en dernier résultat, que le bon sens, opérant, s'il le faut ainsi dire, sur une plus grande échelle, s'étendant à plus d'objets, ou à des objets plus importants et plus relevés qu'il ne le fait ordinairement.

Il y a donc une admirable justesse dans ces deux vers que notre grand comique met dans la bouche d'un de ses personnages, qu'il représente, à la vérité, comme un homme simple, sans grande instruction, et peut-être assez peu raisonnable sur beaucoup d'objets, mais jugeant avec un sens très droit

« gage, et qu'ils n'ont pas, dans le raisonnement, le *moyen* « *de multiplier une erreur par une autre.* » Traité *de la Nature Humaine*, c. V, § 4.

de quelques uns de ceux qui intéressent le plus son bonheur et son repos :

> Raisonner est l'emploi de toute ma maison,
> Et le *raisonnement* en bannit la *raison*.

Cette distinction est, en effet, tellement vraie, tellement nécessaire, qu'elle est implicitement marquée dans le langage ordinaire. Nous pouvons dire qu'un raisonnement est *faux*, parce qu'il n'y a malheureusement rien de si commun que les faux raisonnements; mais nous ne pouvons pas dire et nous ne disons jamais de la raison elle-même qu'elle soit *fausse;* seulement nous disons quelquefois qu'elle a été ou qu'elle peut être *faussée*, comme on le dit d'une règle, ou d'un instrument propre à mesurer les choses avec précision ; ce qui prouve que son essence ou sa nature est d'être exacte et parfaitement juste.

§ 6. Puissance et limites de la raison.

Mais quels que soient le nombre et la puissance des causes d'erreur qui nous assiégent sans cesse, il est à remarquer que la raison en triomphe, avec le temps, à mesure qu'elle a occasion de les combattre, et que son triomphe finit par devenir complet et durable. Il n'y a presque point de découvertes importantes dans les sciences physiques ou naturelles, point d'institutions propres à améliorer le sort des peuples, aucun perfectionnement notable dans les arts et

dans les travaux les plus nécessaires à la société, qui n'aient été d'abord repoussés avec obstination, et quelquefois combattus avec fureur. C'est le sort qu'ont éprouvé l'imprimerie, la doctrine du mouvement annuel de la terre autour du soleil, celle de la circulation du sang, l'attraction, l'inoculation, et un grand nombre d'autres découvertes, d'inventions ou de procédés dont l'utilité et l'importance ne sont plus contestées. On sent, au reste, qu'il est tout à fait impossible que cela soit autrement : car la nature des choses, dans l'homme et autour de lui, ne pouvant se concilier entièrement avec son bonheur, et souvent même avec son existence, qu'autant qu'il fait de ses facultés un emploi complet et régulier, il faut nécessairement qu'il en vienne à ce point, sous peine de souffrir ou de périr. Du moment donc où il a pu se convaincre qu'une manière de penser ou d'agir est réellement conforme à son bonheur, ou nécessaire à son existence, il est de toute impossibilité qu'il revienne aux opinions et aux sentiments contraires qu'il avait auparavant, sur quelque autorité et avec quelque ardeur qu'il les eût embrassés jusque là. « La raison, dit Montesquieu, a un empire « naturel; elle a même un empire tyrannique : on « lui résiste, mais cette résistance est son triomphe; « encore un peu de temps, et l'on sera forcé de re- « venir à elle *. »

* *Esprit des Lois*, l. XXVII, ch. 38.

Cependant cette puissance de la raison, qui est irrésistible et durable (précisément parce qu'elle n'est ni tyrannique, ni arbitraire), a des bornes devant lesquelles il faut bien qu'elle s'arrête et s'abaisse. Autant sont imposants et sublimes les travaux que l'homme entreprend pour étendre ses conquêtes dans une sphère indéfinie de connaissances dont la nature de ses facultés ne lui permet pas même d'entrevoir les limites, autant sont puérils et ridicules les efforts qu'il tente quelquefois pour les franchir et s'élever, comme de plein vol, jusqu'aux plus hautes sommités de la science. Presque tous les siècles ont vu se renouveler ces orgueilleuses tentatives, toujours marquées par une chute honteuse.

Mais s'il est impossible d'assigner à la raison des limites certaines, parce qu'elle est appelée en effet à un progrès indéfini dans les connaissances qui sont à sa portée, on peut du moins indiquer les caractères auxquels il est facile de reconnaître l'espèce d'aberration dont nous essayons ici de signaler les dangers. Ainsi, le ton de l'enthousiasme et de l'inspiration, substitué à celui d'une discussion calme et lumineuse, le retour aux doctrines mystiques des sectes religieuses et philosophiques, soit de l'antiquité, soit des siècles modernes, le dédain affecté pour les progrès plus récents de la raison, et le soin d'en décrier les auteurs, tels ont été, en général, les procédés des hommes qui, séduits par un vain désir

de gloire, se sont flattés de s'élever aux plus brillantes découvertes, avant que d'avoir même reconnu quels sont les objets accessibles à l'esprit humain, et quels sont ceux qu'il ne peut jamais atteindre *.

Les systèmes extravagants, produits, à différentes époques, par ce genre d'illusion, quelque vogue momentanée qu'ils aient pu avoir, n'ont jamais été propres qu'à faire des enthousiastes et des fanatiques, dociles instruments de tous les imposteurs politiques ou sacrés qui ont voulu s'en servir pour troubler et désoler le monde. Les auteurs de ces systèmes essaient de justifier ce qu'ils offrent toujours d'obscur, d'incompréhensible et de choquant pour tout esprit raisonnable, en disant que *ce qui est au-dessus de la raison n'est pas contre la raison.* Mais cette proposition est entièrement frivole et stérile; il n'y a aucune induction, aucune conséquence valable à en tirer. Ce qui est au-dessus de la raison, c'est-à-dire au-dessus de tous nos moyens de connaître, quelque bon emploi que nous en fassions, est pour nous comme s'il n'existait pas, et ne saurait s'exprimer dans quelque langue que ce soit. On dira peut-être que nous connaissons Dieu, qui pourtant est infiniment au-dessus de notre raison : mais on peut répondre, ce me semble, que l'idée de Dieu est

* Voyez ce qui a été dit sur ce sujet, à la fin du premier volume de cet ouvrage, p. 289 et suiv.

précisément une des idées nécessaires de notre raison, ce qui prouve qu'elle n'est pas au-dessus de cette même raison; au lieu que la connaissance de Dieu, comme être ou comme substance, est en effet fort au-dessus de toutes nos facultés. Aussi ne le connaissons-nous que comme la cause infiniment puissante et infiniment intelligente, par qui nous sommes et par qui tout existe.

Si, comme nous croyons l'avoir assez prouvé dans ce chapitre, la raison n'est en effet que l'application légitime, complète et régulière de toutes les facultés de notre esprit, à tout ce qui est compris dans des limites qu'il ne peut jamais franchir; si elle n'est que l'entendement lui-même, considéré comme usant de toutes ses facultés, ou exerçant, dans le degré convenable, tous ses modes d'action, il nous importe assurément beaucoup de connaître quel est le but de cette action, quels sont les objets auxquels elle peut et doit s'appliquer. Nous allons donc entrer dans cette nouvelle recherche.

CHAPITRE II.

De la Vérité.

§ 1. Ce qu'on entend par *vérité* dans les sciences physiques et dans la morale.

Le mot *vérité* peut s'appliquer à une multitude

innombrable de faits particuliers ou d'événements qui arrivent chaque jour, et dont ceux qui les remarquent ont la plus entière certitude, quoiqu'ils n'y attachent aucune importance, et qu'ils les oublient la plupart du temps très promptement. Ce sont pourtant ces faits si communs, ces événements dans lesquels nous pouvons, à chaque instant, être acteurs ou spectateurs, qui servent de fondement à toutes les connaissances que nous pouvons acquérir sur nous-mêmes et sur les êtres au milieu desquels nous vivons sans cesse.

Ainsi, qu'un homme ait vu un vase exactement fermé, et dans lequel il avait mis une petite quantité d'eau, éclater avec une explosion violente, après avoir été exposé pendant quelque temps à une chaleur forte et soutenue; qu'il ait vu, à l'époque d'un froid rigoureux, des vases remplis d'eau se briser en plusieurs morceaux, et l'eau elle-même convertie en une masse solide, ce ne seront là que des événements singuliers, qui n'ont par eux-mêmes que fort peu d'importance. Mais celui qui le premier conclut de tous les faits de ce genre qu'il avait observés, que l'eau est convertie par la chaleur en un fluide aériforme, et par le froid en un corps solide; que dans ces deux cas elle augmente de volume, et beaucoup plus dans le premier que dans le second; que, dans l'un et l'autre cas, la force avec laquelle elle tend à occuper un plus grand espace est capable de

vaincre de très fortes résistances; celui-là, disons-nous, découvrit des *vérités physiques* d'une très grande importance, et dont la connaissance a donné et doit donner encore lieu à des applications ou à des inventions aussi utiles qu'ingénieuses.

Il est évident que la connaissance, soit intuitive, soit réfléchie, d'un nombre assez grand de vérités physiques, acquise de très bonne heure par l'homme, est le principe conservateur de son existence. On conçoit même qu'il faut qu'il existe quelque chose d'analogue à ce principe, dans toutes les espèces d'êtres animés, puisque, sans cela, étant continuellement exposés au choc de tous les corps, à l'action de toutes les forces que la nature met incessamment en jeu, ils auraient bientôt disparu de la face de la terre. Ce qu'il importe surtout de remarquer ici, c'est que les faits qui se passent incessamment sous nos yeux, quoique très véritables, ne sont pas ce qu'on appelle proprement des vérités. Mais ces mêmes faits, conçus par l'esprit comme le résultat des rapports constants qui existent entre les êtres et les choses, de manière qu'ils se reproduiront toujours les mêmes dans les mêmes circonstances, sont comme le signe ou l'expression des lois de la nature physique et de l'ordre immuable auquel elle est assujettie. Or, c'est dans l'énonciation de ces lois et de ces rapports que consistent les vérités physiques proprement dites.

La considération des vérités qu'on appelle *morales* doit, comme il est facile de le prévoir, nous conduire à un résultat tout-à-fait analogue à celui que nous venons d'énoncer au sujet des vérités physiques. En effet, quel homme ne trouvera pas dans sa mémoire des exemples d'actes injustes ou criminels, suivis, à l'instant même, d'une punition terrible, et quelquefois après un long intervalle de temps? Toutefois ces faits particuliers, quoique véritables, n'ont qu'un intérêt fugitif et peu durable; ils n'ont même aucune importance, relativement à la science. Mais celui qui le premier conclut de tous les événements de cette espèce qu'il avait pu connaître, que l'outrage fait à nos semblables nous attire infailliblement leur haine, et nous expose à leur juste vengeance; que la faiblesse opprimée peut obtenir une réparation éclatante des torts qu'elle a soufferts, signala la première et la plus importante des vérités morales. C'est celle qui nous est représentée dans la noble et touchante allégorie d'Homère, lorsqu'il peint l'outrage aux pieds rapides, désolant et renversant tout devant lui, mais suivi de loin par les prières, boiteuses, le front baissé, l'œil en pleurs, et portant au pied du trône de Jupiter les plaintes des infortunés, qui y sont enfin entendues.

Les faits particuliers de l'ordre moral, que nous avons sans cesse occasion d'observer, peuvent donc être conçus par l'esprit, comme le résultat nécessaire

et invariable des rapports qu'ont entre eux des êtres qui ont nos passions et nos affections de tout genre; et ces faits, qui doivent se reproduire à peu près les mêmes dans des circonstances semblables, étant comme le signe et l'expression de la nature morale de l'homme, on peut en induire les lois auxquelles elle est constamment soumise.

§ 2. Vérité dans les arts, et dans la science de l'entendement ou *métaphysique*.

Ce qu'on appelle *vérité* dans les arts, se compose plus spécialement des deux sortes de vérités dont nous venons de parler; c'est ce qui, dans la conception et dans l'exécution des travaux propres à chaque art, se rapproche le plus de la nature, soit morale, soit physique, des êtres et des objets qu'il entreprend de représenter. Il a atteint le degré de vérité qui lui est propre, quand il est parvenu, avec les moyens dont il dispose, à exprimer avec la plus grande fidélité ce qui est, ce que nous pouvons presque à chaque instant observer autour de nous. Le peintre, le sculpteur, le poète, le musicien, l'acteur, aspirent à représenter, chacun à sa manière, ou des objets existants, ou des passions, des affections propres au cœur humain, à saisir les caractères distinctifs et les signes extérieurs par lesquels elles se manifestent. Le mérite de l'artiste consiste essentiellement à faire ressortir, parmi ces caractères,

ceux que l'on reconnaîtra le plus immédiatement, à choisir entre ces signes ceux que chacun pourra interpréter le plus sûrement et le plus facilement.

Quant aux vérités *métaphysiques*, nous n'avons que peu de choses à en dire dans cet endroit de notre ouvrage, puisque c'est à elles qu'il est presque entièrement consacré. Nous nous bornerons donc à faire observer que les mots *entendement* ou *esprit* exprimant l'ensemble de nos moyens de connaître, de savoir et de vouloir, tous les actes qui appartiennent à ces divers moyens sont autant de faits particuliers de la conscience ou du moi, qui ont lieu à l'occasion des objets et des êtres au milieu desquels nous vivons. Tous les faits de cette espèce, qui se succèdent et se renouvellent sans cesse en nous-mêmes, nous font connaître, comme on l'a pu voir dans la première partie de ce Traité, les propriétés, les qualités, les parties des objets que nous contemplons, considérés comme le résultat des rapports multipliés à l'infini qui existent entre nous et ces objets ou ces êtres. Envisagés exclusivement sous ce point de vue, ces mêmes faits deviennent les signes des facultés diverses dont l'entendement humain est doué, et comme l'expression de notre nature intellectuelle. Or, les notions que nous nous faisons de ces facultés, de leurs effets et de leurs propriétés, ou plutôt les propositions qui les expriment, en les supposant exactes, c'est-à-dire parfaitement confor-

mes à la réalité des faits, sont précisément les *vérités métaphysiques*, dont la recherche est l'objet immédiat de la philosophie de l'esprit humain.

§ 3. Vérités *mathématiques*.

Il est une autre espèce de vérités, que l'on a coutume de mettre au premier rang dans ce genre, parce qu'elles sont le moins contestées, et en effet le moins contestables, ce sont les vérités *mathématiques*, ou les propositions dont se composent l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie. Buffon prétend qu'elles ne sont que des vérités de définition, qui portent sur des suppositions simples, mais abstraites, que nous avons faites; en sorte qu'il n'y a dans ces sciences que ce que nous y avons mis, et que les propositions dont elles se composent ne sont que des expressions différentes, sous lesquelles se représentent toujours les suppositions que nous avons employées. « Les vérités physiques, au contraire, ajoute « cet illustre écrivain, au lieu d'être fondées sur « des suppositions que nous ayons faites, ne sont « appuyées que sur des faits. »

Nous venons de faire voir que l'on peut dire des vérités morales et métaphysiques ce que Buffon dit ici des vérités mathématiques : mais jusqu'à quel point peut-on dire que les sciences mathématiques

ne reposent tout entières que sur des définitions, uniquement fondées elles-mêmes sur des suppositions? Si ces suppositions, par exemple, étaient tout-à-fait arbitraires, quelque rigoureuses que fussent les conséquences que l'on tirât des définitions auxquelles elles serviraient de base, elles n'auraient assurément pas l'utilité et l'importance que l'on ne saurait s'empêcher de reconnaître aux sciences mathématiques. On a pu voir, par ce qui a été dit ailleurs sur ce sujet *, que les notions d'unité et de nombre, fondement de l'arithmétique et de l'algèbre, de même que celles de la ligne droite et des dimensions de l'espace, fondement de la géométrie, nous sont données par la nature même de notre entendement. En quoi donc ces sciences diffèrent-elles de toutes les autres, et à quoi tient le caractère de précision rigoureuse et d'incontestable évidence qu'elles portent avec elles?

Remarquons que la totalité des signes d'institution dont l'esprit humain peut disposer pour manifester ses idées et ses connaissances de toute espèce, peut se partager en classes assez diverses, suivant le degré de précision dont ils sont susceptibles, et que ce degré de précision dépend lui-même du degré de simplicité des idées ou des notions qu'ils représentent. Or, les idées du nombre et de la quantité, étant

* Voyez tome I, p. 270 et 286.

sans contredit parmi les plus simples qu'il nous soit donné de concevoir, il était assez naturel que le système de signes qui les représente acquît à la longue, ou au moins fût destiné à acquérir le plus haut degré de perfection. Au contraire, dans les sciences naturelles, dans les sciences morales et politiques, et surtout dans celle qui a pour objet l'étude et l'exposition des phénomènes de la pensée, le grand nombre d'idées diverses, trop souvent mal déterminées, et en effet très difficiles à bien déterminer, qui se pressent, en quelque manière, sous un même signe, apporte quelquefois un invincible obstacle à la clarté de nos conceptions. Les vérités mathématiques ne diffèrent donc de celles des autres sciences qu'en ce que l'extrême simplicité et le très petit nombre de faits primitifs qui servent de fondement à l'arithmétique et à la géométrie, ont permis de donner à la valeur des signes une plus grande précision, en sorte que, dans cette branche de nos connaissances, plus que dans aucune autre, les déductions purement logiques, ou les résultats de la combinaison des signes, qui constituent presque entièrement la science, ont incomparablement plus de sûreté et d'étendue.

§ 4. Vérités *nécessaires* et vérités *contingentes*.

Au reste, dans toutes les sciences, nous opérons presque toujours sur des signes, ou termes généraux,

dans lesquels il n'y a jamais que ce que nous y avons mis, et, par conséquent, tous les résultats que nous obtenons de la combinaison régulière de ces termes ont un caractère d'évidence qui tient inévitablement à leur nature, telle que nous venons de la définir. Car nous ne pouvons, sans une contradiction manifeste ou sans une choquante absurdité, admettre une conséquence qui nous ferait trouver dans les mots dont nous nous servons autre chose que ce que nous y avons toujours vu, puisque c'est nous qui les avons faits.

Il en est tout autrement des phénomènes du monde extérieur, ou de notre propre entendement, qui peuvent être à chaque instant l'objet d'une observation directe, ou d'une conscience immédiate. Comme nous sentons que ce n'est pas nous qui les faisons ce qu'ils sont, il nous est facile de concevoir que si la cause supérieure dont ils dépendent avait voulu qu'ils fussent autres, ils le seraient infailliblement. En effet, il n'implique nullement contradiction qu'ils fussent tout différents de ce qu'ils sont.

Or, ici se montre l'origine et le motif de la distinction établie entre les vérités que l'on a appelées *nécessaires*, et celles auxquelles on a donné le nom de *contingentes*. Les premières, comme on voit, sont fondées sur l'emploi des signes ou du langage; elles sont entièrement de déduction logique, et c'est

nous qui les faisons, jusqu'à un certain point, à l'aide de données primitives de notre entendement, et de facultés qui nous viennent d'un pouvoir incomparablement supérieur à tous ceux dont nous pouvons disposer. Les vérités contingentes, au contraire, dérivent immédiatement de ce pouvoir suprême, et il nous est impossible de concevoir leur existence autrement que comme le produit de sa volonté tout-à-fait arbitraire.

Il suit de là que le contingent embrasse tout ce que nous désignons par les mots *connaissance*, *monde extérieur* ou *non-moi*, et, en général, par le mot *objet*; que le nécessaire comprend, au contraire, ce qui est exprimé par les mots *science*, *moi*, ou *sujet*. Enfin, il suit de là que le contingent constitue, en quelque sorte, presque seul l'entendement des animaux, au lieu que l'esprit humain, dans toutes ses déterminations, embrasse à chaque instant le contingent et le nécessaire; que l'un et l'autre se trouvent sans cesse mêlés et confondus dans chacune des sciences et dans chaque partie des sciences dont l'ensemble compose la connaissance humaine. C'est sans doute à cette condition d'une intelligence telle que la nôtre, qu'il faut attribuer la double tendance qui nous porte tantôt à prendre pour des existences distinctes, pour des réalités, en quelque sorte extérieures, de purs phénomènes intellectuels, nés de la combinaison et du rapport des mots, et

tantôt, au contraire, à nous défier des connaissances les plus certaines que puisse nous donner l'emploi naturel et inévitable de nos facultés. Ainsi le dogmatisme absolu, qui n'est que l'affectation de savoir ce qu'on ignore, et le scepticisme absolu, qui n'est que la prétention non moins insensée d'ignorer ce qu'on sait, sont deux excès opposés qui dérivent, comme on voit, de la même source. Dans l'un et l'autre cas, on a le tort de n'envisager qu'un côté du sujet; on néglige ou l'on méconnaît le fait fondamental que nous constatons ici, savoir que dans toute science ou connaissance humaine, il y a sensibilité et intelligence, contingence et nécessité; on oublie, en un mot, que l'homme ne peut connaître d'existences et de vérités que celles qui sont accessibles à ses facultés, et seulement dans la mesure et dans les limites qui leur ont été assignées.

§ 5. De la vérité *en soi*, ou *absolue*.

Jusqu'ici nous avons admis, suivant la manière ordinaire de parler, des vérités de plusieurs espèces (physiques, morales, métaphysiques, etc.), mais il y a des philosophes qui semblent réprouver entièrement cette manière de procéder dans les recherches de ce genre. « Je ne demandais qu'une vérité, « nous diraient-ils, à l'exemple de Platon, et voilà

« qu'on m'en donne *un essaim tout entier* *. » C'est que Platon paraît avoir supposé qu'il existe des essences, des entités, ou, comme il les appelait, des *idées*, qui sont les archétypes, les modèles de ce que nous nommons vertu, science, justice, etc. En sorte qu'un homme ne peut être vertueux, savant et juste, qu'autant qu'il y a en lui quelque partie de ces entités ou de ces essences. C'est là précisément un exemple de l'espèce d'illusion qui consiste, comme nous l'avons dit tout à l'heure, à réaliser de pures conceptions de l'esprit. Mais cette erreur a sa cause dans un fait de notre intelligence qu'il est utile de s'appliquer à bien reconnaître. Ici, par exemple, comme nous pouvons, dans une infinité de circonstances diverses, distinguer instantanément, et par un simple acte d'intuition, ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas; le mot *vérité*, appliqué à un nombre infini de faits d'espèces très diverses, marque, pour chacun d'eux, ce qu'il a de commun avec tous les autres : *on les appelle vrais, parce qu'ils sont.* Mais l'existence d'un fait est souvent énoncée par des termes très généraux, chacun desquels peut comprendre, dans sa signification, un nombre très considérable d'idées, de rapports et d'existences fort diverses; et voilà pourquoi la proposition qui énonce

* Voyez le commencement du Dialogue de Platon, intitulé *Théagis*.

un fait, devient l'expression générale de tous les faits de même espèce, qui furent, qui sont, ou qui seront. Ce n'est même qu'à cette condition et de cette manière qu'existe pour nous ce qu'on peut appeler *vérité*.

On voit par là comment, sans recourir aux essences et aux idées de Platon et de son école, il est possible de ramener à l'unité de conception tout ce qui est compris sous ce mot. On comprend même qu'il n'y avait pas d'autre moyen d'y attacher une notion précise et intelligible, que d'observer et de décrire avec soin ce qui se passe dans notre esprit, chaque fois que nous nous en servons, ou que nous comprenons ce que les autres veulent dire lorsqu'ils s'en servent. Nous pouvons maintenant aller encore plus loin, et dire : La vérité *en soi*, ou la vérité *absolue*, c'est *tout ce qui est;* c'est l'universalité des existences réelles, l'universalité des êtres et des résultats de leurs actions réciproques, c'est-à-dire la totalité des rapports infinis qu'ils peuvent avoir entre eux. Mais il est de toute évidence que cette vérité n'a absolument aucune proportion avec une intelligence faible et bornée comme celle de l'homme. La suprême sagesse peut seule embrasser dans sa pensée cet univers qu'elle seule a pu créer, comme elle le conserve seule. Sans doute la partie de son sublime ouvrage que Dieu a daigné rendre accessible à notre entendement, a un rapport déterminé avec

le tout ; mais ce rapport n'est, pour nous, que celui de l'indéfini à l'infini, c'est-à-dire qu'il est entièrement inassignable par toutes nos expressions, entièrement incompréhensible à tous nos moyens de connaître. « Je suis ce qui a été, ce qui est et ce qui « sera; et jamais mortel n'a levé le voile qui me « couvre. » Cette inscription mystérieuse, qui, suivant ce que dit Plutarque, se voyait à Saïs, en Égypte, dans le temple d'Isis, convient également à la divinité et à la vérité absolue, dont l'idée semble se confondre dans notre esprit avec celle de Dieu même.

Le mot *vérité* a donc deux acceptions qu'il importe de ne pas confondre. Ce mot exprime, comme on vient de le dire, l'universalité des êtres et de leurs rapports, ou bien il signifie la connaissance que nous avons acquise, ou celle que nous pouvons acquérir d'une partie, sans doute infiniment petite, de ces êtres et de ces rapports. Mais il n'y a de vrai pour l'homme que ce qui lui est connu; connaissance et vérité sont pour lui une seule et même chose; aussi les sages de tous les pays et de tous les temps l'ont-ils regardée comme le bien le plus précieux dont nous puissions désirer la possession, et comme devant être l'unique but de tous nos efforts et de toutes nos pensées. « La recherche et l'étude du vrai, dit « Cicéron, est le caractère propre et distinctif de « l'homme : ce qu'il y a de plus approprié à sa na-

« ture, c'est la vérité simple et sans déguisement*. »

§ 6. Vérité opposée à l'*erreur* et au *mensonge*.

Dire la vérité, c'est exprimer par le langage un fait ou un évènement tels qu'ils existent ou ont existé, c'est manifester un sentiment tel qu'on l'éprouve et que la conscience le donne. Si le discours n'énonce pas les faits tels qu'ils sont, il n'exprime que des opinions fausses, ou des erreurs, que celui qui parle prend et donne pour des vérités, à moins qu'il ne fasse entendre lui-même qu'il n'est pas sûr de l'entière conformité de ses opinions avec les faits. Car, dans ce dernier cas, ses paroles n'expriment que des doutes, des conjectures ou des hypothèses, qu'il ne veut pas que l'on prenne pour autre chose que ce qu'elles sont. Celui qui énonce, à dessein, des faits qui ne sont pas, ou qui exprime des sentiments qu'il n'a pas, est coupable d'imposture et de mensonge. Ainsi l'*erreur* est opposée à la vérité, dans l'ordre des considérations physiques et intellectuelles : dans l'ordre moral, c'est le *mensonge* qui est le contraire de la vérité.

Mais il ne nous est pas facile de nous soustraire

* *In primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio ;.... ex quo intelligitur, id quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturæ hominis aptissimum.* Cic. De Offic. l. I, c. 4.

volontairement à la puissance naturelle de ce qui est, ou du vrai, en sorte que nous puissions, à chaque instant et au gré de notre fantaisie, dire le contraire de ce que nous savons et que nous croyons. Il faut toute la force d'un intérêt pressant, d'une passion violente, pour rompre la tendance instinctive qui nous porte vers la vérité. Aussi voyons-nous que les enfants ont, en général, une excessive répugnance pour le mensonge. A moins que des instituteurs inhabiles et une éducation vicieuse n'aient de bonne heure altéré en eux cet instinct précieux du vrai, ils ne manquent guère de montrer une aversion et un mépris visibles pour les personnes qu'ils croient capables de mentir, ils sentent que c'est un vice d'esclave. C'est même à cette cause que l'on peut rapporter le caractère de naïveté, qui est un des attributs les plus aimables de ce premier âge, et qui, se conservant quelquefois jusqu'à une époque très avancée de la vie, donne au génie ou au talent de quelques hommes un charme tout particulier, une grace inimitable. L'enfant qui se voit forcé à dire un mensonge éprouve ordinairement un embarras très pénible : sa rougeur subite, l'altération sensible des traits de son visage, le malaise qui se manifeste dans ses gestes et dans toute l'habitude de son corps, sont des indices non équivoques du trouble intérieur qui l'agite; et l'homme fait, en pareille circonstance, n'est guère dans un état moins

violent, à moins que son ame n'ait été profondément dégradée par l'habitude de la fausseté. Cette espèce de supplice semble être la peine naturelle de l'outrage que l'on fait à la vérité.

C'est encore à la force irrésistible qui nous porte vers le vrai, que l'on peut attribuer la facilité que les enfants et les hommes ignorants ont à croire tout ce que leur disent les personnes auxquelles ils supposent des lumières et des connaissances supérieures aux leurs. Enfin l'homme même dont la raison est le plus cultivée, qui, par les habitudes de son esprit ou de sa profession, semble le plus disposé à n'admettre que des faits ou des opinions dont il a constaté la vérité, cède souvent aussi facilement que le vulgaire à ce penchant, qui est, en effet, le résultat nécessaire de la nature du vrai, et de celle de notre esprit. Car, dans la plupart des circonstances de la vie commune, ce que chacun voit d'abord, ce qu'on a le plus souvent occasion d'exprimer et d'entendre exprimer par les autres, c'est la vérité, c'est ce qui est; or, l'habitude de croire résulte infailliblement de celle de dire soi-même et d'entendre dire aux autres beaucoup plus de choses vraies que de mensonges. Voilà aussi ce qui procure quelquefois à la calomnie et à l'imposture de si déplorables succès, surtout dans les temps où l'esprit de parti agite et trouble la société tout entière. Alors les mensonges les plus absurdes, les opinions les plus erronées, se

reproduisant sans cesse sous mille formes diverses, circulent dans les écrits et dans les conversations, et finissent par prendre une consistance et une autorité dont tout homme sincère et impartial ne peut qu'être effrayé; en sorte qu'il désespérerait entièrement du triomphe de la vérité, si sa puissance ne lui était pas démontrée.

§ 7. Puissance de la vérité.

Mais si, comme cela paraît assez par tout ce que nous avons dit sur ce sujet, l'erreur est, en effet, ce qu'il y a de plus contraire à notre nature, pourquoi, dira-t-on peut-être, voit-on les hommes se plaindre sans cesse qu'elle règne de toutes parts? Pourquoi du moins son triomphe vient-il si souvent affliger les regards de l'ami de la justice et de la vérité? Comment arrive-t-il enfin que le monde semble presque irrévocablement livré au mensonge et à l'imposture?

D'abord, ces plaintes, qui ont éclaté dans tous les siècles, prouvent, par leur exagération même, combien la vérité a toujours été précieuse aux hommes. Je dis par leur exagération même, car il s'en faut beaucoup que la somme des erreurs, ou des opinions fausses, à une époque donnée, soit égale à celle des vérités universellement admises. Un peuple, un individu, peuvent être plus ou moins éclairés

qu'un autre peuple ou un autre individu; mais, dans tous les cas, on croit et l'on dit incomparablement plus de choses véritables qu'on en dit ou qu'on en croit de fausses. L'existence de l'homme serait impossible, comme nous l'avons observé précédemment, sans la connaissance d'un nombre de vérités physiques, morales, et même métaphysiques, toujours fort considérable en comparaison de celui des opinions fausses communément adoptées, mais dont l'influence, souvent aussi funeste qu'étendue, a excité dans tous les temps les justes plaintes des amis de l'humanité.

Ensuite, précisément parce que la vérité existe, parce qu'elle est une, il y a sur chaque objet et sur chaque question, bien des manières de se tromper, tandis qu'il n'y en a qu'une seule d'arriver au vrai. Mais enfin, ce règne malheureusement trop étendu de l'erreur, ce triomphe trop fréquent du mensonge, porte néanmoins toujours avec soi le principe de son inévitable destruction. Car les êtres et leurs rapports naturels existent et existeront toujours, soit que nous les connaissions, soit que nous nous obstinions à les méconnaître. La cause principale de nos illusions, je veux dire nos aveugles désirs, notre volonté trop souvent égarée par nos passions et par nos affections, n'a, sur le cours des évènements, qu'une puissance nécessairement précaire, et limitée dans ses effets comme dans sa durée.

En effet, l'erreur, si elle n'est le partage que de

quelques individus isolés, ne peut jamais avoir des inconvénients graves que pour ceux qui l'ont adoptée. Tant qu'il est permis de l'examiner, de la discuter, de la combattre, il est rare qu'elle résiste long-temps à cette épreuve, et la vérité ne tarde pas à se faire jour au milieu des sophismes plus ou moins spécieux que ses adversaires ne manquent jamais de lui opposer.

Mais quand un système tout entier d'opinions fausses s'est emparé du plus grand nombre des esprits; quand les dépositaires de la puissance publique ont fini par l'adopter (car il faut bien qu'ils subissent, un peu plus tôt ou plus tard, la loi de l'opinion commune), alors sans doute cette erreur acquiert, pour un temps, une force à peu près irrésistible; elle se propage avec une merveilleuse rapidité, et semble avoir séduit la presque-totalité des individus. Quelquefois même elle peut se répandre chez plusieurs peuples, et s'y maintenir pendant une longue suite de générations.

Cependant il n'a été donné ni aux magistrats, ni aux princes, ni même aux nations tout entières, de faire prévaloir leur puissance contre cette tendance, en quelque sorte instinctive, des esprits vers le vrai, que nous avons signalée comme un des traits caractéristiques de la nature humaine. L'erreur la plus généralement adoptée se dévoile toujours aux regards de quelques hommes, doués d'un jugement

plus sain, d'une raison plus éclairée et plus sûre, que la plupart de leurs contemporains. La lumière qu'ils répandent autour d'eux, quoique faible d'abord, s'accroît bientôt par les efforts et le concours d'un plus grand nombre d'ardents et courageux propagateurs de la vérité. Mais comme les intérêts du plus grand nombre des hommes ont su dès longtemps se concilier avec les opinions dominantes et se sont consolidés avec elles, la plupart d'entre eux tiennent à ces opinions par des sentiments très exaltés; voilà ce qui produit la fureur et le déchaînement presqu'universel qui éclatent contre ceux qui les premiers osent attaquer le système généralement reçu. Ils en sont souvent victimes; la persécution peut même se renouveler à différentes époques contre leurs successeurs, jusqu'à ce que le progrès de la lumière soit devenu sensible, et qu'un nombre considérable d'hommes, ayant adopté des opinions plus saines, les fassent prévaloir sur les erreurs. Ainsi se confirme la justesse de cette réflexion, que l'étude approfondie de l'histoire avait suggérée à Polybe : « La vérité, dit-il, est, à mon avis, la plus grande « divinité que la nature ait manifestée aux hommes; « celle à qui elle ait accordé la plus irrésistible puis- « sance. Aussi, bien qu'elle soit quelquefois combattue « par tout le monde, et que toutes les probabili- « tés semblent s'unir contre elle avec l'imposture, « d'elle-même elle s'insinue, je ne sais comment,

« dans l'esprit humain, et tantôt, par un essor sou-
« dain, elle révèle toute sa force; tantôt, après
« avoir été long-temps obscurcie par d'épaisses té-
« nèbres, elle finit par s'en dégager, et triomphe du
« mensonge *. »

Au reste, l'erreur ne peut avoir, dans aucun temps et chez aucun peuple, le funeste ascendant que nous venons de lui reconnaître, qu'autant que l'immense majorité de ceux qui lui donnent toute sa force la prennent sincèrement et de bonne foi pour la vérité. Il s'en faut beaucoup que le mensonge ait jamais obtenu ni pu obtenir un pareil triomphe. Quand un système d'opinions ou de conduite est à peu près également reconnu pour faux par ceux qui se croient intéressés à le maintenir ou à l'établir, et par ceux qui le combattent, il est impossible que ce qu'on prétend élever sur un fondement aussi ruineux ne croule pas bientôt de toutes parts. Alors tous les artifices employés à préparer un succès momentané à l'imposture, tournent très promptement à la confusion et à la ruine de leurs auteurs **.

* *Polyb. Histor.*, l. XIII, c. 3.

** Il était inutile sans doute, après tout ce que nous avons dit dans ce chapitre, de s'arrêter sur une prétendue question, qui fut résolue affirmativement dans les anciens temps, par d'illustres philosophes, et qui ne peut l'être aujourd'hui de la même manière, que par de misérables sophistes, ou de méprisables charlatans. L'erreur peut-elle être utile aux hommes? Il faut répondre : jamais et dans

CHAPITRE III.

Des caractères de la Vérité, des moyens par lesquels ils se manifestent à notre esprit, et des effets qu'ils y produisent.

§ 1. De l'*évidence* et de la *démonstration*.

Il y a des vérités qui s'adressent uniquement à notre intelligence, et auxquelles il nous est impossible de ne pas donner un entier assentiment, toutes les fois qu'elles sont énoncées dans des propositions dont nous comprenons clairement tous les termes. Telles sont les suivantes: « Il est impossible qu'une « chose soit et ne soit pas, en même temps; » — « Deux quantités égales à une troisième, sont égales

aucun cas. Il est pourtant vrai que Platon, dans sa *République* et dans ses *Dialogues sur les lois*, prétend qu'un législateur peut et doit même accréditer des fables absurdes au sujet des héros et des dieux, et qu'il y trouvera un moyen utile de gouvernement. Eusèbe, évêque de Césarée, s'autorisant de l'opinion de Platon, prétend également que si les livres sacrés des Hébreux nous représentent Dieu jaloux, ou sommeillant, ou en colère, ou en proie à d'autres passions humaines, c'est uniquement pour l'utilité de ceux qui ont besoin qu'on les trompe par un pareil moyen. (Voyez *Euseb. Præparat. Evangel.*, l. XII, c. 31.)

« entre elles; » — « Si à des quantités égales on « ajoute ou l'on retranche des quantités égales, les « sommes ou les différences seront égales, etc., » et plusieurs autres propositions de ce genre. La première de celles que nous venons d'énoncer est, en quelque sorte, le fondement de toute notre raison, et de tout ce qu'on appelle vérités nécessaires; on lui donne, en logique, le nom de *principe de contradiction*. Elle est, sous une autre forme, l'équivalent de la proposition identique: CE QUI EST, EST, dont aucun homme dans son bon sens ne peut songer à contester la vérité, et à laquelle peuvent se ramener, en dernière analyse, toutes les autres propositions de ce genre, car il y en a de telles dans toutes les sciences. Ainsi, en métaphysique, « toute qualité « suppose un sujet auquel elle appartient; » en grammaire: « tout adjectif suppose un substantif auquel « il se rapporte; » en morale: « toute action juste « est digne d'approbation; » en législation: « les lois « doivent être conformes à la justice; » en économie politique: « l'utilité donnée aux choses par le travail « de l'homme, en augmente la valeur ou le prix; » et de même, dans les autres sciences.

Le caractère de ces sortes de propositions, que l'on appelle *principes*, *axiomes*, ou *vérités premières*, est l'*évidence*; et cette évidence est immédiate, parce que leur incontestable vérité résulte d'un simple acte de conception, ou de l'intuition

instantanée du rapport des mots qui les expriment. Mais il y a un nombre incomparablement plus grand de vérités nécessaires dont l'évidence n'est pas immédiate, et ce sont presque toutes celles dont chaque science se compose. Alors leur évidence ne peut résulter que d'un enchaînement de propositions, dans lesquelles l'évidence de la première passe successivement à celles qui la suivent, jusqu'à la dernière, toujours avec le même degré de clarté et de nécessité, condition sans laquelle l'évidence ne saurait avoir lieu. Car elle n'a ni ne peut avoir de degrés; elle est entière et complète, ou bien elle n'existe pas. On donne à un pareil enchaînement de propositions le nom de *démonstration;* et plus le nombre des faits de perception externe, c'est-à-dire d'observation et d'expérience, qui servent de fondement à une science, est limité, plus elle comprend de ces vérités nécessaires qui sont ou d'évidence immédiate, ou susceptibles d'être démontrées.

Voilà pourquoi les mathématiques que l'on appelle *pures* (l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, etc.), sont mises au premier rang dans ce genre, et pourquoi l'on peut placer immédiatement après elles les sciences *physico-mathématiques*, comme la mécanique, l'optique et leurs diverses branches, auxquelles le calcul et la géométrie peuvent être appliqués, parce qu'elles comprennent un nombre plus ou moins grand de propositions qui participent à l'é-

vidence propre aux mathématiques pures, et peuvent par conséquent être démontrées. Les autres sciences, au contraire, ont d'autant moins de ces sortes de propositions, qu'elles se fondent sur l'observation d'un plus grand nombre de phénomènes divers. Aussi les suites de propositions par lesquelles s'opère la démonstration dans les mathématiques, sont-elles sans comparaison beaucoup plus étendues que dans aucune autre science. La métaphysique, par exemple, qui est peut-être au troisième rang dans cet ordre de considérations, n'a guère de démonstrations qui exigent plus de trois ou quatre propositions successives; et les sciences naturelles, comme la zoologie, la botanique, la chimie, etc., n'ont que très rarement occasion d'employer des raisonnements démonstratifs, et empruntent aux autres sciences le petit nombre de ceux qu'elles emploient.

Enfin, ce qui caractérise les propositions qui servent à la démonstration, et où l'évidence propre à la première se manifeste dans celles qui la suivent, c'est l'identité des rapports qu'elles expriment, et qui se montre dans chaque proposition sous des formes différentes. Cette identité de rapports est bien plus sensible dans les démonstrations mathématiques, parce qu'elle est une quantité déterminée, ou susceptible de l'être, tandis que, dans les autres sciences, elle est un fait d'expérience ou d'observation. Ainsi la nécessité est toujours dans les propositions

et dans la valeur des termes, et par conséquent elle n'est pas absolue, même dans la géométrie et dans l'algèbre. Car ces sciences sont fondées sur deux ou trois faits primitifs, fort simples à la vérité, mais qui dépendent pourtant de notre constitution intellectuelle et de notre organisation, lesquelles sont visiblement des données contingentes *.

§ 2. *Certitude* et *Preuves*.

Nous connaissons un nombre, en général, fort considérable, d'existences et de faits du monde extérieur et matériel, sur lesquels aucun homme jouissant de sa raison et de toutes ses facultés ne peut concevoir le moindre doute; il en est de même d'une multitude d'événements qui se passent incessamment sous nos yeux, ou qui se sont passés à des époques plus ou moins éloignées du moment actuel, et dont notre mémoire conserve un souvenir fidèle. Dans tous ces cas-là nous avons la plus entière certitude de la réalité de ces faits. C'est donc sur la *certitude* que sont fondées toutes nos connaissances, et par conséquent sur des vérités de fait, ou contingentes, puisqu'il n'y a de nécessaires que quelques unes de celles qui sont énoncées par des propositions générales, ou par d'autres propositions, également générales, qui sont des déductions logiques de celles-là.

* Voyez ci-dessus, chap. II, § 3.

Mais nous n'avons de certitude immédiate que des connaissances qui sont le résultat de nos propres observations et de la conscience que nous avons des opérations de nos facultés individuelles. Or, il n'est personne qui ne voie que c'est, pour chaque individu, une infiniment petite partie de tout ce qu'il peut savoir. A quelque période de sa vie qu'il soit actuellement parvenu, ce qu'il a pu apprendre, depuis sa plus tendre enfance, par la lecture, par la conversation, par les leçons de ses instituteurs, en forme la portion sans comparaison la plus considérable. La certitude que chaque homme a de ce qu'il sait n'est donc pas et ne saurait être, à beaucoup près, immédiate. Elle se fonde, en très grande partie, sur les témoignages et les récits d'un nombre presque infini d'autres hommes qui se sont transmis successivement le dépôt des faits ou des événements, soit de la nature, soit de l'humanité, et dont la connaissance a été quelquefois pour très peu d'entre eux le résultat d'une observation immédiate ou d'une expérience directe.

L'évidence, comme nous l'avons dit, n'a point de degrés et n'est susceptible ni de plus, ni de moins, et il en est de même de la certitude. Cependant il est facile de voir que celle qui résulte pour chaque individu de l'exercice de ses propres facultés, a du moins un degré de clarté et de vivacité, qui ne peut jamais se rencontrer dans celle qui n'est que l'effet

de la confiance que nous avons dans les facultés des autres hommes. La première sorte de certitude a pour elle l'autorité irrésistible qui accompagne tous les faits de conscience, et que rien au monde ne peut ni balancer, ni égaler. En effet, quoique je ne sois pas plus assuré de l'existence de la ville de Paris, que je le suis de celle de la ville de Rome, que je n'ai jamais vue, ma certitude, dans ces deux cas, si elle est du même genre et du même degré, n'est pourtant pas de même espèce. Je ne doute pas plus des principales vérités de l'astronomie, de la physique et de la chimie, que si j'avais répété moi-même les observations et les expériences sur lesquelles elles sont fondées; mais ma certitude, à cet égard, n'est pas de même nature que celle des hommes qui ont eux-mêmes pratiqué, ou qui pratiquent chaque jour, ces observations et ces expériences.

Lorsque la certitude n'est pas immédiate, elle peut être produite par des moyens auxquels on donne le nom de *preuves*. Dans les sciences physiques et naturelles, ces preuves sont fournies par des observations assidues, par des expériences multipliées et dirigées avec méthode, et du résultat desquelles on peut s'assurer par soi-même, si on le veut, au moins pour les faits les plus importants. La certitude produite par ce genre de preuves peut en conséquence être appelée *physique*.

Quant aux faits ou aux événements qui se passent

incessamment au sein des sociétés humaines, il est évident que non seulement quelques-uns de ceux qui ont eu lieu depuis les époques les plus reculées dont il reste quelque souvenir, mais même la presque totalité de ceux qui se passent actuellement, n'ont jamais pu être et ne sont l'objet d'une certitude immédiate, que pour un très petit nombre d'individus. Ainsi l'histoire ancienne et moderne des différents peuples, et les diverses branches qu'elle embrasse (politique, guerres, religion, sciences et arts, etc.), celle de certains événements extraordinaires, de quelques phénomènes rares, sur la terre ou dans les cieux, ne peut nous être connue que par les récits qu'en ont faits quelques personnes qui en furent témoins, ou qui même les avaient entendus de la bouche de ceux qui en avaient eu la connaissance immédiate. L'on ne peut donc guère y prendre confiance, qu'autant qu'on est assuré que les auteurs de ces récits n'ont pu être ni trompeurs, ni trompés, ou qu'ils avaient la sincérité et le degré de lumières et d'intelligence nécessaires pour bien apprécier les faits qu'ils nous ont transmis.

Or, si l'on considère ce qui se passe presque chaque jour dans les procès criminels, par exemple, où les juges et les jurés sont appelés à constater les faits qui leur sont dénoncés, les procès-verbaux dressés presque au moment [illegible] délit, quand cela est possible, les intern[illegible] par l'ac-

cusé et par les témoins du fait incriminé, ou par les personnes qui peuvent, soit directement, soit indirectement, fournir quelques renseignements sur les antécédents, le caractère, les mœurs, les habitudes, de ceux qui sont intéressés dans la cause, la nécessité de comparer le nombre et la valeur des témoignages contradictoires, d'apprécier chaque témoignage d'après la sincérité connue ou présumable, d'après le degré d'instruction ou d'impartialité que l'on est autorisé à supposer à chaque témoin, on aura une idée des conditions nécessaires pour produire la certitude des faits de ce genre, et, en général, de tous ceux où les passions et les affections des hommes interviennent de quelque manière que ce soit. Celle que l'on acquiert de cette manière, étant fondée sur les rapports qu'ont les hommes entre eux et sur les témoignages, s'appelle *certitude morale*.

§ 3. *Opinion* et *Probabilité*.

On voit assez, par ce que nous venons de dire, combien il est difficile, sur un très grand nombre de faits ou d'événements, de parvenir à une entière certitude, ou d'obtenir un ensemble de preuves assez fortes et assez multipliées pour satisfaire complètement la raison. Cependant c'est surtout l'expérience ou la connaissance du passé qui nous sert à prévoir, jusqu'à un certain point, ce qui peut et doit arriver

d'un système de conduite, d'une suite de volontés et de déterminations, d'où dépendent souvent le vice ou la vertu et le bonheur ou le malheur qui en sont les conséquences nécessaires. N'ayant donc ni évidence, ni certitude sur une si grande quantité de faits passés, ou à venir, nous sommes forcés de nous arrêter à une *opinion* que nous adoptons uniquement sur la vraisemblance qu'elle présente à notre esprit. Dans ce cas, après avoir comparé le nombre et la force des preuves qui tendent à établir cette opinion et de celles qui tendent, au contraire, à la faire rejeter, nous jugeons que les premières l'emportent sur celles qui leur sont opposées, ou qu'au contraire celles-ci ont plus de poids et d'autorité que celles-là. Ici donc, c'est la *probabilité*, et non plus l'évidence ou la certitude, qui obtient notre assentiment.

Aussi est-ce principalement sur la probabilité que se fonde presque toute la conduite de notre vie, et Cicéron remarque à ce sujet que le sage lui-même ne saurait s'empêcher de suivre ce qui lui semble probable, c'est-à-dire d'admettre des choses dont il n'a ni une conception, ni une perception complètes, et auxquelles il ne peut, par conséquent, prendre une entière confiance; en sorte, dit cet illustre écrivain, que s'il n'y donnait son assentiment, la vie humaine serait anéantie *. Ce qui n'est que probable, est

* Cicer. *Academ.*, l. II, c. 31.

donc ce qui mérite seulement quelque approbation de la part de la raison, ainsi que l'indique assez la valeur étymologique du mot *. Or, puisque nous sommes si fréquemment obligés de nous contenter de cette sorte d'approximation de la vérité, faute de pouvoir, la plupart du temps, en avoir une entière connaissance, il nous importe sans doute beaucoup de savoir apprécier avec quelque justesse les degrés dont la probabilité est susceptible.

On peut même dire qu'elle embrasse, à parler rigoureusement, tout ce que nous appelons connaissance ou science, depuis les vérités qui nous frappent de leur évidence immédiate, jusqu'aux moindres degrés de vraisemblance. Car les axiomes

* Les Stoïciens définissaient l'action conforme au devoir : « Celle qu'on peut justifier par de bonnes raisons, quand « on l'a faite. » (Voyez *Sext. Empiric.*, l. VII, sect. 158, et *Diogen. Laer.*, l. VII, sect. 107.) Aristote (*Topic.*, l. I, c. 1,) appelle *probable*, ce qui est conforme à l'opinion de tous, ou du plus grand nombre, ou des plus habiles. Sans doute cette définition est imparfaite, quoiqu'il soit assez évident qu'une opinion nous paraîtra souvent d'autant plus vraisemblable, que nous la verrons adoptée par plus de personnes, et surtout par celles en qui nous reconnaîtrons le plus de lumières et d'impartialité. Au reste, c'est cette définition d'Aristote, qui, passant des écoles dans les traités de morale des jésuites, y produisit ce *probabilisme* monstrueux, si victorieusement combattu et réfuté par Pascal dans la Ve et la VIe des *Lettres à un Provincial.*

les plus incontestables reposent pourtant, en dernière analyse, sur des données purement contingentes, qui sont nos facultés mêmes, en sorte que la certitude, envisagée sous ce rapport, n'est que le plus haut degré de probabilité.

Quoi qu'il en soit, il est facile de voir que la certitude morale, même quand elle est appuyée sur des témoignages aussi imposants ou aussi nombreux, sur des indices aussi infaillibles qu'on voudra les supposer, est déja peut-être d'un degré inférieur à celle qui est le produit de nos perceptions directes, ou de nos souvenirs les plus indubitables. Les résultats les plus satisfaisants de la critique, à l'aide de laquelle les historiens, les érudits profondément versés dans la science des monuments, des médailles et des langues, sont parvenus à constater les faits, les usages, les mœurs des peuples anciens, ou des nations dont l'existence a été plus rapprochée de la nôtre, sont encore presque toujours inférieurs en probabilité, à la connaissance que nous pouvons avoir des faits contemporains. Enfin, il est visible que la probabilité d'un événement à venir est aussi, la plupart du temps, inférieure aux deux degrés que nous venons d'indiquer; car les moyens que nous avons de la déterminer sont plus généralement soumis à l'influence des causes qui peuvent le plus égarer notre jugement: je veux dire l'intérêt, le préjugé, la passion et souvent l'omission ou l'igno-

rance des données nécessaires à la solution de cette espèce de questions.

Soit que l'on forme un dessein ou une entreprise de quelque importance, ou que l'on veuille se faire une opinion vraisemblable sur les résolutions prises par d'autres, on ne peut que chercher à rassembler par un examen attentif et assidu toutes les circonstances que l'on juge favorables ou contraires au succès de l'entreprise, abstraction faite des désirs, des sentiments ou des préventions de toute espèce qui pourraient nous porter à souhaiter ou à craindre un résultat quelconque. Cependant, les passions, les préjugés, les désirs et les craintes des autres hommes sont presque toujours des éléments de la question, dont il est ordinairement fort difficile d'évaluer avec quelque justesse l'influence ou l'importance relatives. Or, quand on y est parvenu, autant que cela est possible, et qu'on est à peu près sûr de n'avoir omis aucune des conditions nécessaires, et de n'en avoir admis aucune qui soit étrangère à la question, on n'a pourtant encore pour fondement de la résolution ou de l'opinion qu'on adopte, qu'une probabilité plus ou moins forte. On voit donc que ces deux points essentiels dans toute question de ce genre, 1° détermination et énumération des données favorables ou contraires, et 2° appréciation de leur importance ou de leur influence relatives, rendent extrêmement difficile la recherche

des probabilités morales. Aussi toutes les fois qu'après un examen attentif et sincère de ce genre de questions, un homme raisonnable reconnaît que les éléments en sont trop compliqués, ou qu'il peut y en avoir dont les uns ne sont pas connus, tandis que les autres ne le sont qu'imparfaitement, il confesse son impuissance et suspend son jugement. Au contraire, les esprits vulgaires, entraînés par les passions ou aveuglés par l'ignorance, s'engagent incessamment, sur toutes sortes de sujets, dans des disputes interminables *.

§ 4. *Probabilité mathématique.*

Dans les questions où il entre des éléments susceptibles d'être évalués en nombres, comme sont les chances des jeux de hasard, on obtient, au moyen des calculs de l'arithmétique, ou par l'application des formules de l'algèbre, des résultats qui ne diffèrent, au fond, que très peu de ceux que donne la

* Voyez, sur ce sujet de la probabilité, les chapitres XV et XVI du quatrième livre de l'*Essai sur l'Entendement* de Locke, avec les notes de Leibnitz (édition de MM. Didot, Paris, 1824). Voyez aussi les excellentes observations de M. de Tracy, au commencement du tome IV de ses *Éléments d'Idéologie*. Enfin, on trouve encore, dans les *Essais* de Hume (tome II, sect. VI de l'Essai sur l'Entendement Humain), des réflexions également fines et ingénieuses sur le même sujet.

simple probabilité morale, puisque la recherche, l'évaluation et la combinaison des données, y dépendent entièrement des procédés de celle-ci. Mais comme ces calculs et ces formules présentent les données ou les conditions sous une forme déterminée, et fournissent une évaluation précise des degrés de probabilité, les considérations de ce genre ont, dans tous les cas où elles sont réellement applicables, l'avantage de mieux fixer les idées. Par exemple, au jeu de *croix ou pile*, il n'y a que deux chances possibles, dont l'une est désirée ou annoncée par l'un des joueurs. Le rapport de cette chance à celles qui sont possibles est donc ici extrêmement simple; c'est celui de 1 à 2, exprimé par la fraction 1/2. Si l'on applique le même raisonnement aux chances que peut donner la projection d'un seul dé à jouer, on voit que celui qui en attend ou en annonce une, n'a en sa faveur que la sixième partie de ce nombre, ou que le rapport de l'événement qu'il désire au nombre des événements possibles est celui de 1 à 6, c'est-à-dire 1/6. Or, comme la somme des possibilités, dans le premier cas, est égale à deux demies, et dans le second à six sixièmes, c'est-à-dire toujours à l'unité, voilà ce qui a engagé les géomètres à prendre l'unité pour symbole de la certitude, et ce qui les a conduits à représenter la *probabilité mathématique* par une fraction dont le numérateur est le nombre des chances favorables à l'événement, et le dénomi-

nateur celui de toutes les chances possibles. Ainsi la plus grande probabilité étant toujours représentée par une fraction plus petite que l'unité, se présente sous une forme qui non seulement la montre inférieure à la certitude complète, mais qui de plus donne la valeur précise du degré d'infériorité.

Mais dans un nombre infini de questions, il s'en faut beaucoup que la totalité des conditions qui doivent amener un événement, ou celle des causes qui pourraient l'empêcher, puisse être connue avec précision, ni avant, ni même après l'événement. Dans les sciences morales et politiques, par exemple, soit qu'il s'agisse d'évaluer le degré de certitude des faits de l'histoire, ou le degré de probabilité des résultats d'une loi, d'une mesure de finance ou d'administration, des délibérations d'un tribunal, ou de celles d'une assemblée composée d'un nombre plus ou moins grand d'individus, non seulement les données sont tellement nombreuses et tellement compliquées, qu'il est fort difficile d'en faire une énumération à peu près complète, mais qu'il est tout-à-fait impossible de leur assigner une valeur hypothétique qui ait quelque précision. Et ici, les géomètres, en appliquant leurs formules, et en faisant varier à leur gré les valeurs des données, bien qu'ils aient imaginé pour ces sortes de problèmes des calculs où brille éminemment la sagacité et la puissance du talent des inventeurs, n'ont pourtant pu arriver

qu'à des solutions qui présentaient, sous la forme propre à la nature des signes qu'ils employaient, précisément les mêmes résultats que le bon sens et la raison avaient déja tirés de l'examen attentif des mêmes questions. C'est que le calcul ne représente jamais que ce qu'on y a mis d'avance, et qu'il n'est juste que quand on y a mis ce qu'on devait y mettre.

Ainsi, ils ont prouvé que, dans les emplois qu'un homme peut faire de sa fortune, les chances de gain étant nécessairement accompagnées de quelques chances de perte, il est convenable de répartir le danger sur plusieurs emplois divers, plutôt que d'exposer tout son bien à un même danger; qu'au jeu le plus égal, la perte est toujours nécessairement plus dommageable que le gain ne peut être avantageux; que malgré l'inconstance apparente des causes inconnues qui déterminent les événements que nous attribuons au hasard, il doit se manifester dans ces événements, à mesure qu'ils se multiplient, quelque régularité, qui indique une plus grande possibilité dans les uns que dans les autres, en sorte que l'on peut finir par assigner le rapport de leurs possibilités respectives, et que l'on reconnaît, dans les effets de la nature, des rapports à peu près constants, quand ces effets sont considérés en grand nombre. Ils ont prouvé de la même manière qu'un fait extraordinaire, c'est-à-dire de ceux que le cours commun et naturel des événements n'amène que

très rarement, et qui, en général, ne peut avoir été observé que par très peu de personnes, est d'autant moins probable qu'il est plus extraordinaire; que la probabilité d'un pareil fait doit naturellement diminuer à mesure que l'on s'éloigne de l'époque où il est présumé avoir eu lieu, et que le nombre des récits traditionnels qui nous l'ont transmis est plus considérable. Il est d'ailleurs évident que cette probabilité diminue encore, si l'on a lieu de croire que les premiers témoins étaient des hommes ignorants, grossiers, ou passionnés.

Les travaux des géomètres n'ont donc pas été inutiles, même dans ce genre de questions, où ils ne conduisent à aucune vérité nouvelle, parce que les moyens dont ils disposent ne sauraient s'y appliquer directement. Nous avons déja remarqué que les résultats de leurs formules, pouvant prendre toutes sortes de valeurs hypothétiques, donnent du moins des rapports déterminés, qui peuvent servir à mieux fixer les idées. Mais dans les sujets où ils s'appliquent directement, ils portent avec eux un caractère de nécessité et de démonstration propre à produire la plus entière conviction dans les esprits non prévenus, et les conséquences qu'on en tire sont d'une utilité aussi incontestable qu'étendue. En effet, elles servent de fondement à des établissements d'une très grande importance, tels que les caisses d'épargnes, les compagnies d'assurances de toute espèce, sans

parler de plusieurs autres résultats également intéressants *.

§ 5. De la *Croyance*.

Si l'évidence se montrait à notre esprit dans tous les actes de conception (ou d'intuition du rapport des termes) qu'il fait presque à chaque instant, et si la certitude accompagnait pareillement tous les actes de perception que nous avons occasion de faire, il n'y aurait jamais lieu à l'hésitation, au doute, et nous ne saurions ce que c'est qu'opinion et probabilité. Nous ne saurions même pas davantage ce que c'est que démonstration, ou preuve, et nous n'aurions pas eu occasion d'imaginer ces termes. A peine aurions-nous remarqué ces faits de la conscience qui nous attestent la réalité extérieure de nos conceptions et de nos perceptions, et nous aurions suivi sans balancer les déterminations qu'ils nous auraient suggérées. Enfin les sentiments

* Voyez le Discours préliminaire de l'*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité*, etc., par Condorcet; l'*Essai sur les probabilités*, par M. Laplace, et le *Traité élémentaire du calcul des probabilités*, par M. Lacroix. Ce dernier ouvrage comprend, outre les vues particulières à l'auteur, une grande partie de ce qu'il y a d'utile et d'intéressant dans les deux autres, et peut seul en rendre la lecture facile à ceux qui ne sont pas profondément versés dans l'analyse algébrique.

de crainte et d'espérance, ni par conséquent les mots eux-mêmes n'auraient existé, puisque l'espérance et la crainte ne nous sont inspirées que par la probabilité plus ou moins grande, d'un bien ou d'un mal à venir, quels que soient les motifs, fondés ou non, sur lesquels nous établissons cette probabilité.

Une expérience journalière nous ayant donc appris que, dans un très grand nombre de circonstances, nous ne devons pas prendre une entière confiance dans nos conceptions ni dans nos perceptions, il nous a bien fallu distinguer les cas où cette confiance est nécessaire, ou légitime, de ceux où elle ne l'est pas. Or, le mot *croyance* exprime ce qui se passe dans notre esprit, lorsqu'il s'affirme, en quelque sorte, à lui-même qu'une chose *est* (ou *est vraie*); il exprime la conscience distincte et réfléchie que nous avons de l'entière conformité des actes de notre entendement avec la réalité de leurs objets, au moins telle que peuvent nous la manifester nos facultés de connaître et de savoir.

Nous croyons invinciblement à la réalité de tous les actes de nos facultés, considérés en eux-mêmes, ou de nos idées, considérées comme idées. Il est clair qu'elles sont toujours entièrement telles qu'elles doivent être, dans une circonstance donnée, et que la croyance que nous avons de leur réalité, sous ce rapport, est toujours légitime, puisque l'exis-

tence de pareils faits dans notre entendement, et la conscience que nous en avons, ne sont, dans ce cas, qu'une seule et même chose avec notre croyance. Mais nos souvenirs, nos perceptions, nos intuitions de rapport, nous attestant la réalité d'existences extérieures permanentes, ou de successions de faits qui ne sauraient être l'objet d'une conscience directe, la croyance que nous donnons à ces existences peut souvent n'être pas fondée sur la certitude ou sur l'évidence. Nous savons même que la mémoire, dont les opérations se mêlent à celles de toutes les autres facultés, à l'exception des sensations immédiates, peut souvent, à cause de son imperfection naturelle, donner lieu à des erreurs plus ou moins graves. Toutefois il est juste de reconnaître que, dans le plus grand nombre des circonstances relatives aux besoins et aux habitudes de la vie, à nos talents acquis, à notre profession, aux arts et aux sciences qui ont été pour nous l'objet d'une étude assidue et d'une constante pratique, toutes les opérations dont nous parlons ici sont, en général, exemptes d'erreur, et qu'à cet égard nous croyons incomparablement plus de vérités que de choses fausses.

Connaître, savoir et croire, sont donc, en effet, une seule et même chose. Il nous est impossible de ne pas croire tout ce qui s'offre à notre esprit avec les caractères de la certitude ou de l'évidence, qui sont, comme nous l'avons vu, ceux de

la vérité même. J'ajoute qu'il nous est également impossible de croire ce qui n'a pas ces caractères, de donner notre assentiment à une proposition qui énonce des choses que nous ne pouvons ni savoir ni comprendre, entre les termes de laquelle notre raison n'aperçoit aucune connexion, aucun rapport qu'il puisse saisir. Celui qui énonce une telle proposition ne sait évidemment pas ce qu'il dit ; et s'il déclare qu'il le croit, il ne sait pas ce qu'il croit, car il ne croit rien, ni ne peut rien croire à l'occasion d'un assemblage de paroles qui n'offrent aucun sens. « Tout ce qu'on entend est vrai, dit Bossuet : quand « on se trompe, c'est qu'on n'entend pas ; et le « faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu, ni « intelligible. On peut bien ne pas entendre ce qui « est, mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas; « le vrai, c'est ce qui est; le faux, c'est ce qui n'est « pas. On croit quelquefois l'entendre, mais, en effet, « on ne l'entend pas, puisqu'il n'est pas. Nul homme « ne veut se tromper ; et nul homme ne se tromperait, « s'il ne voulait des choses qui font qu'il se trompe, « parce qu'il en veut qui l'empêchent de considérer « et de chercher la vérité sérieusement. De cette « sorte, celui qui se trompe, premièrement n'entend « pas son objet, et secondement ne s'entend pas « lui-même, parce qu'il ne veut considérer ni son « objet, ni lui-même, ni la précipitation, ni l'or- « gueil, ni l'impatience, ni la paresse, ni les passions

« et les préventions qui la causent. Et il demeure « pour certain (ajoute enfin ce grand écrivain) que « l'entendement purgé de ces vices et vraiment at- « tentif à son objet, ne se trompera jamais. Car « alors, ou il verra clair, et ce qu'il verra sera « certain ; ou il ne verra pas clair, et il tiendra pour « certain qu'il doit douter, jusqu'à ce que la lumière « paraisse*. »

Le Dr Reid, et après lui M. D. Stewart, ont cru devoir indiquer comme des phénomènes à part, et, pour ainsi dire, *sui generis*, ce que l'un de ces écrivains appelle *premiers principes des vérités contingentes* et nécessaires, et l'autre *lois* ou *éléments de la croyance***. Ils entendent par *vérités premières* les propositions d'une évidence immédiate, telles qu'on en trouve dans toutes les sciences, comme nous l'avons dit au commencement de ce chapitre, et dont il est impossible de douter, ni de donner aucune démonstration qui ne fût moins claire que ces propositions mêmes. Ils reconnaissent, avec Aristote,

* *De la Connaissance de Dieu*, etc., chap. I, art. XVI.

** Voyez Reid's *Essays*, etc., vol. II, Essay VI, chap. 5, 6, 7; et D. Stewart's *Elements of the philosophy of the human mind*, vol. II, chap. I, section 2. Voyez aussi le *Traité des premières Vérités*, par le P. Buffier; ouvrage dont ces deux écrivains anglais parlent avec une juste estime, et qui leur a donné occasion de s'occuper expressément de ce sujet.

la nécessité d'admettre de pareilles vérités, puisque, sans cela, il faudrait remonter à l'infini, de manière qu'aucune démonstration ne serait possible. Mais, suivant eux, ces propositions évidentes par elles-mêmes ont pour fondement, dans la nature même de notre entendement, une croyance, en quelque sorte primitive ou instinctive, à notre propre existence, à celle des êtres qui nous ressemblent, à notre identité personnelle, à la certitude des faits dont nous avons un souvenir distinct, à la stabilité des lois de la nature, etc. C'est peut-être tomber dans l'inconvénient que l'on a cru éviter, en reconnaissant la nécessité d'admettre des vérités évidentes par elles-mêmes, et reproduire, sans utilité, la doctrine des idées innées. La croyance à notre propre existence, qu'on ne doit pas confondre avec la notion du moi, comme semble avoir fait M. D. Stewart, résulte évidemment de l'exercice de notre faculté de perception, comme notre croyance à toutes les autres existences; et l'opinion que nous avons de la stabilité des lois de la nature, parait être une conséquence naturelle et nécessaire du mode d'exercice de la mémoire que nous avons déja fait connaître sous le nom *d'association des idées.*

§ 6. Des divers modes de croyance, exprimés par les mots *conviction, persuasion, foi.*

Quoiqu'on puisse, la plupart du temps, employer les mots *évidence, certitude, démonstration, preuve,*

etc., sans leur donner le sens rigoureux que nous leur avons assigné dans tout ce chapitre, et que cet emploi moins exact ne puisse avoir aucun inconvénient dans le langage ordinaire, nous avons cru devoir déterminer avec plus de précision leurs acceptions diverses, parce que la nature du sujet que nous traitons semblait l'exiger impérieusement. Nous indiquerons donc encore ici, par le même motif, quelques nuances d'expression qui nous semblent caractériser aussi certains faits de l'entendement qu'il est utile de constater. Ainsi l'on appelle *conviction* l'effet produit dans notre esprit par un ensemble de preuves qui ne laissent place à aucun doute ou qui du moins approchent le plus de la certitude complète, quoique peut-être celle-ci détermine et obtienne un assentiment plus entier. La conviction est une certitude intime, et en quelque sorte individuelle, qu'on serait peut-être quelquefois embarrassé de faire passer dans l'esprit des autres, faute de pouvoir l'appuyer de preuves assez fortes ou assez nombreuses. Elle appartient pourtant, en général, plutôt à l'intelligence qu'au sentiment, mais celui-ci semble y entrer au moins pour quelque chose, comme l'indiquent certaines façons de parler, lorsqu'on dit, par exemple, d'un orateur, d'un prédicateur, qu'il a l'*air* ou l'*accent d'une conviction profonde*. Ainsi, comme se rapportant à la vérité ou à la certitude, ce mot a déja une signification un peu équivoque.

Mais celle du mot *persuasion* l'est encore bien davantage, parce que la persuasion dépend, au contraire, beaucoup plus du sentiment que de l'intelligence. Aussi la rhétorique, comme art de persuader, s'occupe-t-elle incomparablement plus du style, des formes oratoires et des séductions de tout genre que l'on peut employer, soit pour amener un tribunal ou une assemblée à l'opinion qu'on veut lui faire adopter, soit pour détruire dans l'esprit des auditeurs celle dont on craint qu'ils ne soient prévenus. Qui ne sait d'ailleurs combien la conviction la plus forte, quand elle n'est le produit que d'une suite de propositions abstraites, quelque rigoureux qu'en soit l'enchaînement, est insuffisante pour déterminer une action ou un système de conduite? Trop souvent, pour obtenir ce résultat, qui est toujours la chose importante pour celui qui parle, il faut ou qu'il fasse naître, dans l'ame de ceux à qui il s'adresse, des sentiments conformes à leur conviction même, ou qu'il combatte et détruise les sentiments opposés, car ce n'est qu'alors que peut naître la persuasion.

Enfin, la *foi* est uniquement fondée sur le sentiment; c'est une confiance absolue dans les paroles ou les opinions des personnes dont on honore, dont on respecte le caractère et les lumières, et qu'on suppose incapables de se tromper ou d'être trompées dans ce qu'elles croient pouvoir affirmer.

Cependant ce mot s'applique plus spécialement à un système de croyances religieuses; la foi des Musulmans, par exemple, est l'ensemble des dogmes et des faits contenus dans le Coran, et que l'on suppose avoir été révélés ou inspirés à Mahomet par Dieu lui-même. En général, toute religion positive s'appuie sur une révélation, c'est-à-dire sur un corps de doctrine et de faits dont on suppose que le dépôt a été confié, à des époques éloignées, par la Divinité, à quelques individus honorés de sa faveur spéciale, et par qui il a été transmis aux générations suivantes. Dieu a parlé, disent-ils, et nul ne peut sans impiété et sans crime refuser de croire à sa parole, ou à la révélation. Cela est incontestable. Mais il faut pourtant considérer qu'outre la révélation indirecte, qui sert de base à chaque religion, il y a aussi une révélation directe et immédiate de Dieu à chaque individu, par laquelle il l'éclaire, au premier moment où il entre dans la vie, en lui manifestant les merveilles de sa création, en le douant des facultés dont le développement produit en lui les notions premières et universelles qui composent ce qu'on appelle le sens commun ou le bon sens, et qui par un plus grand degré de culture et de perfectionnement deviennent, sous le nom de raison, la seule lumière qui le puisse conduire dans cette vie. Or, il est impossible que la suprême sagesse se contredise elle-même, ou

veuille se jouer de notre faiblesse et troubler par des contradictions apparentes cette raison qui est son ouvrage, et dont elle a voulu faire notre plus beau privilége. Il est donc impossible que la révélation indirecte ou religieuse soit effectivement contraire à la révélation naturelle que chaque homme reçoit immédiatement de Dieu, dans l'emploi légitime et régulier qu'il peut faire de l'ensemble de ses facultés, c'est-à-dire, dans l'exercice de sa raison*.

Une confiance implicite et aveugle dans les paroles et dans les directions de certains guides spirituels est le caractère spécial des temps d'ignorance et de barbarie; elle consiste moins dans des opinions que dans des sentiments que l'on s'attache à exciter et à entretenir dans le plus haut degré de l'exaltation. Or, toute croyance qui n'est fondée que sur le sentiment, produit chez ceux en qui elle s'est fortifiée par toutes les habitudes de leur vie, une disposition constante à y sacrifier sans remords, et quelquefois avec joie, tous leurs intérêts et tous les autres sentiments, même les

* Aussi l'apôtre saint Paul veut-il que le culte des chrétiens soit fondé sur la raison (Epist. ad Rom., c. XII, v. 1): *Rationabile sit obsequium vestrum.* « Ni le juge, ni le prince, « ni le père, ni Dieu même, si cela était possible, dit « Malebranche, n'a pas le droit de se servir de sa puissance, « pour soumettre les hommes, faits pour la raison, à une « volonté qui n'y serait pas conforme. » *Traité de Morale* (part. II, chap. XI, art. 7).

plus naturels, que cette croyance a fini par étouffer, ou qu'elle a empêchés de naître et de se développer : c'est ce qu'on appelle *fanatisme*. Toutes les formes de gouvernement et toutes les sectes religieuses ont eu de ces fanatiques s'abandonnant aveuglément aux plus épouvantables excès de la cruauté, ou immolant sans regret leurs plus chères affections au sentiment qui s'était asservi toutes leurs autres facultés. Quiconque non seulement combat leurs doctrines, mais ose laisser paraître le plus léger doute, devient aussitôt pour eux l'objet d'une insurmontable aversion, ou de la haine la plus implacable. Plus d'examen, plus de discussion : la force seule doit décider des questions qui néanmoins sont, par leur nature, tout à fait hors de son domaine; il faut que le fanatique triomphe de son adversaire, en l'égorgeant, ou qu'il tombe sous ses coups *.

* « Nul, s'il n'est très bon *clerc* (théologien), disait le roi « Louis IX, ne doit disputer avec les incrédules. Mais l'*homme* « *lai* (le laïque), quand il entend médire de la loi chrétienne, « ne doit pas défendre la loi chrétienne, sinon de l'épée, *de* « *quoi il doit donner parmi le ventre dedans, tant comme* « *elle y peut entrer.* » (HISTOIRE DE SAINT LOUIS, par le sire de Joinville, p. 12, édit. du Louvre, 1761.) Quel siècle que celui où un prince, universellement connu pour l'un des plus vertueux, des plus sages et des plus consciencieux, je ne dis pas parmi les monarques, mais parmi les hommes de son temps, n'hésitait pas à tenir un pareil langage!

Voyez, à la voix de quelques missionnaires fanatiques, les populations entières des différents états de l'Europe se précipiter sur l'Asie, massacrant et dévastant tout sur leur passage, dans l'espérance de gagner le ciel et d'échapper aux peines de l'enfer, se dépouillant de tous leurs biens en faveur des moines et des églises, et cherchant à réparer leurs pertes par le meurtre et le pillage. Les pontifes romains, qui connaissent la puissance que leur donne cette foi aveugle et indiscrète, l'emploieront bientôt pour renverser tous les obstacles que la sagesse ou la rivalité des princes chrétiens opposeront à leur ambition et à leur orgueil. Dès le commencement du 13e siècle, ils établissent dans le midi de la France, et successivement dans tous les pays catholiques, de prétendus tribunaux qui ont épouvanté le monde par l'audace et l'énormité de leurs forfaits. Bientôt, entassant sur les bûchers des milliers de victimes de tout rang, de tout sexe, de tout âge, ils choisiront pour ces horribles sacrifices les jours consacrés par les plus augustes solennités de la religion; et ces fêtes de cannibales seront appelées des ACTES DE FOI (*actiones fidei*)*! Hélas! la fatale nuit de la Saint-Barthélemi, l'assassinat de Henri III, celui de Henri IV, et mille autres attentats non moins déplorables, furent aussi des actes de foi à peu près du même genre.

* En Espagnol *auto de fe*.

Gardons-nous donc d'en croire les écrivains laïques ou ecclésiastiques, dont le zèle au moins indiscret nous reproche amèrement la tendance qui, grace au ciel, nous éloigne sans cesse davantage de ces fureurs abominables. De quelques noms spécieux qu'il leur plaise d'en décorer les causes, qu'ils les appellent de nobles, de généreuses ou de saintes croyances, dédaignons les vains anathèmes des uns, et ne soyons point dupes des déclamations puériles des autres. Que notre religion, toujours conforme aux maximes de la pure morale évangélique, soit toujours également éloignée d'une vile et abjecte superstition et d'un fanatisme sanguinaire. Ces deux fléaux de l'humanité ont leur source dans deux erreurs opposées : d'un côté, le vulgaire se fait toujours des idées trop basses et trop étroites de la Divinité; de l'autre, il s'en fait de trop grandes et de trop exagérées de certains hommes. Autant il semble se plaire à rapprocher, pour ainsi dire, Dieu de l'homme, autant est-il enclin à reconnaître dans quelques individus une supériorité immense sur le reste de leurs semblables. Dès lors il embrasse avec ardeur leurs opinions, leurs préjugés, leurs passions : ils deviennent ses dieux; et enivrés, à leur tour, de l'espèce de culte dont ils sont devenus l'objet, leur orgueil n'a plus de bornes, leur domination n'a plus de frein. Ils se disent inspirés, et on les croit si facilement sur parole, qu'ils finis-

sent par se croire eux-mêmes des êtres supérieurs à l'humanité. Mais c'est précisément alors qu'ils en ont perdu le plus noble et le plus précieux attribut; c'est alors que renonçant eux-mêmes à la raison, et y faisant renoncer les autres, ils exercent sur eux la plus funeste influence, et les précipitent dans les plus déplorables ou dans les plus coupables excès.

Reconnaissons donc qu'il n'y a pas un homme de bon sens et capable de quelque réflexion, qui puisse s'imposer l'obligation de croire pour le plaisir de croire, et uniquement parce qu'il y a des écrivains ou des hommes à imagination exaltée qui approuvent ou conseillent cette disposition d'esprit. Il nous est aussi impossible, quand nous y pensons sérieusement, de ne pas croire ce que nous reconnaissons être véritable, que de croire ce qui nous semble faux, ou de ne pas suspendre notre assentiment à tout ce qui nous paraît seulement probable. « Mais, dit Montaigne, les uns font accroire aux « autres qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas; les « autres, en plus grand nombre, se le font accroire « à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer ce que « c'est que croire *. »

* *Essais* de Michel de Montaigne, l. II, c. 12.

CHAPITRE IV.

De la Méthode, *et des procédés que l'esprit humain peut employer dans la recherche de la Vérité.*

§ 1. Des Préliminaires de la Méthode.

Le mot *méthode* signifie littéralement, et d'après sa valeur étymologique *, le chemin que l'on suit pour trouver une chose qu'on cherche ou que l'on veut atteindre; la route qui conduit à cette chose, c'est-à-dire ici le moyen ou l'ensemble des moyens dont on se sert pour la trouver. Ainsi, la *logique* ou l'art d'appliquer notre raison à la recherche et à la découverte de la vérité, n'est en effet que la méthode considérée dans son emploi le plus général et le plus étendu; c'est l'ensemble des procédés qu'il faut suivre, en chaque genre de questions ou de connaissances, pour parvenir à connaître la vérité, à la démêler ou à la dégager de tout ce qui n'est pas elle; mais il est facile de voir que ces procédés doivent être modifiés, suivant que les objets auxquels on les applique sont eux-mêmes différents. Leibnitz compare avec raison la méthode à ces lignes tracées

* Μετὰ et ὁδός, d'où μέθοδος.

au crayon sur le papier pour diriger la main vacillante et incertaine des enfants qui commencent à écrire. Notre esprit, dit-il, étant souvent incertain et chancelant, surtout dans les sujets qui lui sont peu familiers, la méthode lui est absolument nécessaire pour se diriger avec quelque sûreté.

Mais avant d'exposer les procédés généraux qu'embrasse la méthode telle que nous la concevons, peut-être convient-il de présenter quelques notions, 1° sur l'ensemble des objets auxquels elle peut être appliquée, et 2° sur les conditions requises pour que l'on puisse espérer de l'appliquer avec succès. Tels sont les deux genres de considérations que nous avons cru devoir indiquer ici sous l'expression de *préliminaires de la méthode.*

§ 2. 1° *Coup d'œil sur l'ensemble des Connaissances humaines.*

La première pensée peut-être qui se présente à l'esprit d'un homme qui entreprend de réfléchir sur lui-même et sur tout ce qui l'environne, celle du moins qu'il peut concevoir le plus facilement et le plus naturellement, c'est de partager l'universalité des existences en deux parties qui lui semblent essentiellement distinctes, le *moi* et tout ce qui n'est pas *moi :* l'homme et l'univers. Mais en continuant de méditer sur ce sujet, il s'aperçoit bientôt que son existence, qui lui semblait d'abord si nettement sé-

parée de celle de tous les autres êtres, y tient, au contraire, presque par tous les points dans lesquels il peut la supposer divisible. Chaque être, chaque objet du monde extérieur agit ou peut agir sur ses organes et sur son intelligence d'une infinité de manières diverses, et ce sont ces actions mêmes qui mettent en jeu toutes les facultés qu'il a eu occasion de reconnaître en lui, par les manières diverses dont il est affecté à leur occasion. En un mot, il lui est facile de voir qu'il est, presque dans tous les instans de son existence, en rapport avec toute la nature. La somme des connaissances, la totalité des sciences diverses, des professions et des arts de toute espèce, cultivés ou pratiqués à une époque donnée de l'existence des sociétés humaines, peut donc être considérée comme l'expression ou la manifestation de la partie que l'on est parvenu à connaître des rapports qui existent entre l'homme et l'univers, entre l'homme et la nature des êtres et des choses. Telle est, en effet, comme nous l'avons déjà dit, la vérité qu'il est appelé à étudier et à découvrir dans les limites assignées à son intelligence. Mais, tout indéfinie qu'elle soit à ses yeux, elle est nécessairement conçue par lui, ainsi que nous l'avons dit encore, comme excessivement bornée, et presque comme un pur néant, en comparaison de l'infini qui s'offre à sa pensée, à mesure qu'il fait de véritables progrès dans les sciences.

Celui donc qui veut se faire une idée convenable

de la méthode ou de l'ensemble des procédés que l'esprit humain peut appliquer à la recherche de la vérité, ne peut se dispenser de jeter un coup d'œil sur l'ensemble des connaissances acquises jusqu'à lui, afin de s'assurer par la comparaison qu'il fera de plusieurs de celles dans lesquelles il aura pu pénétrer au moins jusqu'à un certain point, en quoi diffèrent, d'une science à l'autre, cette méthode et ces procédés qui sont désignés presque par les mêmes noms pour toutes.

Sans doute il règne un ordre merveilleux dans cet univers dont le spectacle est sans cesse offert à nos regards; sans doute ces mouvements variés et multipliés à l'infini, qui animent, en quelque sorte, les grands corps que nous voyons de toutes parts emportés dans les espaces célestes, aussi bien que les molécules les plus imperceptibles de la matière, et qui opèrent ainsi autour de nous et en nous-mêmes ces transformations sans cesse renouvelées que subissent les êtres, soit inorganiques, soit organisés, sont assujétis à des lois constantes et régulières. Déjà l'homme est parvenu à en connaître quelques-unes aussi importantes par l'étendue de leur influence que par la variété des phénomènes qu'elles lui aident à coordonner, et c'est à peu près en cela que consiste toute sa science. Mais il s'en faut beaucoup que le monde et les êtres qui le composent s'offrent d'abord à notre entendement avec cet ordre et cette régularité qui font naître en nous une si juste admi-

ration. Au contraire, les premiers regards que nous jetons sur cet imposant et sublime ouvrage ne nous y font presque apercevoir qu'un chaos et une confusion propres à éblouir nos sens et à confondre notre raison. Il faut, comme on sait, du temps et de l'étude, une contemplation et une méditation assidues, des observations et des expériences sans cesse répétées, tous les efforts enfin d'un esprit actif et cultivé, toutes les ressources d'une imagination féconde, non moins appliquée à prévoir les chances d'erreur ou d'illusion, qu'à anticiper, pour ainsi dire, les résultats favorables au progrès de la vérité, à s'exalter et à s'enflammer par la pensée de tout le bien qu'elle peut faire aux hommes.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons considérer l'universalité des êtres et des choses comme partagée en deux existences distinctes, l'univers et l'homme, ou plutôt l'univers et l'entendement humain, puisqu'en effet chacun de nous ne connaît l'univers qu'autant et de la manière qu'il se réfléchit en quelque sorte dans son entendement. Or, si nous supposons qu'un être organisé comme nous le sommes possédât tout ce que l'espèce humaine peut avoir acquis, en ce moment, de connaissances réelles des êtres et de leurs rapports de tout genre, un tel être pourrait seul nous faire la description, le récit ou l'histoire, telle qu'on peut la connaître actuellement, de ces êtres et de leurs rapports. Il pourrait, par exemple, exposer ou écrire, 1° l'histoire naturelle du ciel et

des corps célestes, c'est-à-dire ce qu'on sait des étoiles de différentes grandeurs, des constellations ou groupes artificiels qu'on en a formés, des nébuleuses, des planètes et de leurs satellites, des comètes, des révolutions de tous ces corps autour du soleil, et des lois auxquelles sont assujétis leurs mouvements, etc.; 2° l'histoire naturelle de la terre et des corps terrestres, comprenant la description de la surface et de la structure de notre globe, des substances solides, fluides, aériformes, dont les corps sont composés, des plantes ou des végétaux qui y existent, et de toutes les espèces d'animaux, y compris l'homme. Ce serait sans doute l'encyclopédie la plus parfaite et la plus complète des connaissances acquises à l'époque où nous vivons. Au reste, il est évident qu'une telle description aurait été, il y a un siècle, tout autre qu'elle ne serait aujourd'hui; qu'elle ne pourrait plus être dans cent ans ce qu'elle serait à présent, et que, pour qu'elle eût le plus haut degré d'exactitude et de précision désirable, il faudrait presque qu'elle fût modifiée de jour en jour.

Mais comment l'esprit humain est-il parvenu à se faire sur ce vaste ensemble d'existences et de phénomènes si divers les notions qu'il en a aujourd'hui? Comment est-il devenu capable de se représenter cette multitude infinie d'êtres de tant d'espèces différentes, les rapports encore plus multipliés qu'ils ont entre eux et avec l'ensemble? les modes de for-

mation et de décomposition des uns, les modes de génération, d'accroissement, le dépérissement et la mort des autres? Comment, enfin, l'homme, dont l'existence est si fragile et si fugitive, dont les facultés semblent si limitées, est-il arrivé à connaître et à savoir toutes ces choses avec assez d'exactitude pour pouvoir non-seulement embrasser presque d'une seule vue l'immense et magnifique tableau que lui présente leur état actuel, mais se faire même quelques notions probables de leur état antérieur, à des époques extrêmement reculées, et prévoir jusqu'à un certain point leur état à venir?

Quelques faits bien communs et bien faciles à constater peuvent nous donner la solution de ces questions, autant du moins qu'il nous est permis d'aspirer à les résoudre. L'homme est capable d'observer, de contempler les choses qui sont sous ses yeux, et d'agir d'après les impressions qu'il en reçoit, ou en conséquence des idées qu'elles lui suggèrent. Il trouve sous un arbre touffu, ou dans le creux d'un rocher, un abri contre la tempête, et bientôt il courbe et attache, il rompt ou coupe les branches de l'arbre, pour s'en faire un abri plus solide et plus sûr; il rassemble et entasse les unes sur les autres des pierres, des fragments de rocher, dans la même vue. Mille autres besoins qu'il a été conduit à satisfaire, d'abord par des déterminations purement instinctives, deviennent pour lui l'occasion de déterminations réfléchies, et d'une suite plus ou

moins longue ou régulière d'actions qui lui sont suggérées par cette voie.

Là commencent pour lui ce que plus tard, lorsque ses connaissances auront acquis plus d'étendue, et ses facultés plus de développement, il appellera *théorie* et *application*. Car les écrivains qui ont affirmé que l'application ou la pratique des métiers, des arts et des professions diverses, a dû précéder la théorie, ou les sciences purement abstraites sur lesquelles cette pratique se fonde en grande partie, n'ont peut-être pas assez considéré qu'il est impossible qu'un homme, quand il n'est pas emporté par quelque accès de passion soudaine et irréfléchie, agisse avant de savoir ce qu'il veut faire, et d'avoir pensé aux moyens de l'exécuter. Ces deux genres de déterminations se succèdent donc et se perfectionnent sans cesse l'un l'autre. La théorie commence par suggérer quelques vues, quelques intentions à la pratique; celle-ci fournit à son tour de nouvelles vues à la théorie, et l'une et l'autre s'agrandissent et s'étendent indéfiniment par les secours mutuels qu'elles se prêtent.

Observons de plus que, si l'homme, isolé et borné à ses moyens individuels, est presque la plus faible des créatures, et la plus incapable de pourvoir à sa conservation, l'instinct qui le porte à s'unir à ses semblables ajoute aux forces et aux moyens de chaque individu pour l'exécution de certains travaux, et pour la satisfaction de certains besoins, la

force et l'intelligence de la société presque entière dont il est membre. Enfin, par la mémoire, et surtout par le langage, les ressources et l'intelligence de l'espèce humaine semblent mises, en quelque sorte, à la disposition de chacun de nous : par là, chaque homme peut, jusqu'à un certain point, s'approprier l'intelligence de l'espèce tout entière, accrue, enrichie et perfectionnée par les travaux d'une longue suite de générations. C'est ainsi, en effet, que l'entendement humain, élaboré, s'il le faut ainsi dire, et modifié par les résultats de tant de recherches, de méditations et de connaissances de tout genre accumulées par les siècles, a pu devenir capable de se représenter la suite et l'enchaînement des phénomènes de l'univers, leur ordre et leur succession dans le temps et dans l'espace; semblable à une glace fidèle, où la multitude infinie des objets dont se compose le monde extérieur viendrait se peindre avec d'autant plus d'exactitude et de vérité, que la glace elle-même aurait été polie avec plus d'art et de soin.

J'ai donc essayé d'indiquer, dans le tableau suivant, l'ensemble des principaux moyens qui, réunis hypothétiquement par un seul individu de notre espèce, le mettraient à même de nous faire, ainsi que je l'ai dit, l'histoire de l'univers, des objets qui le composent, au moins telle qu'on peut la connaître à l'époque où nous sommes.

TABLEAU DES PA

DES CONNAISS

PREMIÈRE DIVI

POUVANT SE PARTA

I.

Sciences Physiques et Naturelles.

Uranographie, Astronomie, Géographie, Géologie, Hydrographie, Hydrologie, Minéralogie, Météorologie, Botanique, Zoologie, Physique générale, Chimie, Anatomie, Physiologie, etc.

II.

Sciences Mathématiques
ou
Mathématiques pures.

Arithmétique, Géométrie, bre, Calcul différentiel et inté application de l'Algèbre à la métrie.

DEUXIÈME DIVI

COMPRENAN

I.

Arts mécaniques et industriels.

Agriculture, Métallurgie, Construction (civile, rurale, etc.), Fabrication (des vêtements, des aliments, des armes, etc.).

II.

Arts savants et Professions sava

Médecine, Jurisprudence, tégie, Génie (civil et militai Artillerie, Navigation, etc.

Nota. On trouvera des développements aussi curieux qu'instructifs sur la p des sciences indiquées ici, dans les Rapports publiés en 1810 par les secrétai quatre académies de l'institut, à l'occasion des prix décennaux que le gouvern impérial avait eu le projet de décerner. Le *Rapport historique sur les progrès des s naturelles, depuis* 1789 *jusqu'en* 1808, par M. Cuvier, est un ouvrage émine

LES PLUS IMPORTANTES

HUMAINES.

THÉORIE ou SCIENCES,

QUATRE ORDRES OU CLASSES :

III.

Sciences Physico-Mathématiques
ou
Mathématiques appliquées.

Dynamique, Mécanique, Statique, Hydrostatique, Hydrodynamique, Optique, etc.

IV.

Sciences Morales et Politiques.

Grammaire, Rhétorique, Philologie, Critique, Archéologie, Numismatique, Chronologie, Histoire (civile, militaire, ecclésiastique, etc.), Morale, Législation, Économie politique, Idéologie, Philosophie.

APPLICATION ou ARTS,

QUATRE ORDRES OU CLASSES.

III.

Beaux Arts.

Éloquence, Poésie, Musique, Peinture, Sculpture, Architecture, etc.

IV.

Arts Sociaux.

Administration, Finances, Commerce, Éducation, etc.

remarquable, par la justesse et la profondeur des vues, par l'étendue et la variété des connaissances que l'auteur y déploie, et par l'art avec lequel il a su faire sentir partout le lien secret qui unit entre elles les sciences en apparence les plus éloignées les unes des autres.

Ce tableau ne présente sans doute que d'une manière fort incomplète l'immensité des faits et des objets qu'embrasse la connaissance humaine; les divisions et les sous-divisions y sont, jusqu'à un certain point, arbitraires, comme cela ne saurait manquer d'arriver dans un pareil sujet. Car il n'y a presque pas une science ni un art de quelque importance qui ne puisse emprunter ou fournir, directement ou indirectement, quelque secours et quelque lumière à toutes les autres sciences, à tous les autres arts. Cependant chacune des deux principales divisions s'y trouve sensiblement coordonnée relativement aux trois points de vue principaux sous lesquels l'entendement humain a été envisagé dans la première partie de cet ouvrage. Ainsi les sciences physiques et naturelles appartiennent plus spécialement à la connaissance, ou faculté générale de connaître dont nous avons traité d'abord; les mathématiques sont essentiellement dépendantes de la science proprement dite, ou faculté générale de savoir; les sciences physico-mathématiques ressortent presque également de ces deux facultés, et enfin les sciences morales et politiques ont des rapports plus spéciaux et plus directs avec la faculté générale de vouloir. Il en est à peu près de même des quatre espèces d'arts ou de professions comprises dans la seconde division : les deux premières semblent se rapporter plus spécialement à la connaissance et à la science, et les

deux dernières à la volonté, quoiqu'à vrai dire il n'y en ait aucune qui ne dépende essentiellement de ces trois facultés générales qui sont les parties indivisibles d'un même tout, c'est-à-dire de l'entendement. Au reste, il est assez évident que, par cette raison, il est tout à fait impossible d'établir dans cette unité, que l'on retrouve sans cesse, des divisions qui ne soient pas purement fictives, et entre lesquelles il puisse exister une entière et complète symétrie.

§ 3. 2° *Conditions requises pour appliquer avec succès les procédés de la méthode à la recherche de la vérité.*

Mais il ne suffit pas, pour s'appliquer avec quelque chance de succès à la recherche de la vérité, de s'être fait des idées générales de l'ensemble des objets que l'esprit humain est appelé à connaître; il faut encore avoir quelques notions sur les différentes causes des erreurs auxquelles il est naturellement exposé dans cette recherche. Aussi, tous les écrivains qui ont traité de la *Logique*, de *l'art de penser* ou *de raisonner*, n'ont-ils guère manqué d'entrer dans quelques détails sur ce sujet. C'est ce qu'a fait Aristote, par exemple, dans son traité *de la réfutation des arguments* ou *raisonnements sophistiques* *. Mais cet écrit, presque uniquement

* *De sophisticis Elenchis.*

relatif au système de logique du philosophe grec, bien qu'on y trouve quelques observations utiles, n'embrasse pourtant qu'une très petite partie du sujet. C'est Bacon qui, le premier, a commencé à lui donner tout l'intérêt et toute l'importance qu'il doit avoir aux yeux de la raison : c'est dans son *Instauratio magna* (grande rénovation) et dans son *Novum organum* *, que l'illustre chancelier d'Angleterre s'est appliqué à faire une énumération, aussi complète qu'il était possible, des diverses espèces d'erreurs dont on doit chercher à se garantir dans tous les genres d'étude ou de recherches auxquels on s'applique.

Considérant comme autant de fantômes importuns les illusions qui assiégent incessamment l'esprit humain, Bacon les réduit à quatre espèces, sous le nom d'*idoles*. Il range dans la première classe les erreurs qui naissent de la nature même de l'entendement humain : dans la seconde celles qui viennent de la nature particulière et individuelle de chacun de nous ; dans la troisième, les erreurs nées de l'emploi des mots, des opinions fausses ou

* On avait donné, dans les écoles, à la collection des traités qui nous restent d'Aristote, sur la logique, le nom d'*organum* (ou instrument); et c'est pour opposer sa propre méthode à celle des scolastiques, que Bacon donna à l'ouvrage dans lequel il la décrivait, le titre de *novum organum* (ou nouvel instrument).

des préjugés communs à toute une nation ; dans la quatrième enfin, celles qui sont l'effet des opinions fausses adoptées par les différentes sectes ou écoles de philosophie *.

Locke, après avoir présenté, dans le quatrième livre de son *Essai sur l'entendement*, d'utiles et importantes observations sur les moyens de s'assurer de la vérité et de se garantir de l'erreur, revint plus tard sur le même sujet et en fit un traité exprès, intitulé : *de la Conduite de l'Entendement* **. On regrette seulement, en lisant cet ouvrage, si rempli de conseils importants et de réflexions judicieuses, que l'auteur n'y ait pas mis plus d'ordre et de méthode. Enfin, c'est encore à cet objet que se rapportent plusieurs des chapitres les plus intéressants de la *Logique* dite de Port-Royal.

Au reste, les trois points de vue principaux sous lesquels j'ai considéré l'entendement dans les trois sections dont se compose la première partie de ce traité, me semblent pouvoir également bien servir à classer les causes d'erreur qui peuvent s'opposer au succès de nos efforts dans la recherche de la vérité. En effet, il est évident qu'ils doivent néces-

* C'est ce qu'il appelle, *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idola theatri*. Voyez son traité *de Dignitate et augmentis scientiarum*, l. V, ch. IV ; et *Novum Organum*, l. I, *Aphorism.*, 38-62.

** Voyez le 7e volume des *Œuvres philosophiques de Locke*, publiées par MM. Didot. Paris, 1825.

sairement comprendre, non-seulement toutes celles qu'a signalées Bacon dans la division ingénieuse qu'il a proposée, mais que, de plus, ils doivent les montrer dans leurs véritables rapports soit entr'elles, soit avec toutes les parties de la constitution intellectuelle de l'homme.

Ainsi, premièrement, l'étude approfondie des objets compris dans la première section (connaissance), peut nous aider à déterminer d'avance avec assez de précision les circonstances où, non-seulement nos facultés de perception externe, mais aussi nos déterminations instinctives, les influences réciproques de l'organisation sur les sentiments et sur les idées, ou des idées et des sentiments sur l'organisation, peuvent donner lieu à des illusions plus ou moins complètes, à des erreurs plus ou moins graves. En second lieu, en réfléchissant sur ce qui a été exposé dans la seconde section (science) sur la nature et l'emploi des signes de toute espèce, et spécialement du langage, on peut se prémunir contre les erreurs fréquentes et souvent si funestes qui naissent de cette source; se garantir des illusions déplorables dont les mots ont été trop long-temps, et sont encore, sinon la cause immédiate, au moins le moyen le plus ordinaire. Enfin, l'ensemble des sujets traités dans la troisième section (volonté), nous fait voir, dans nos sentiments, une autre cause de déterminations, soit intellectuelles, soit actives, qui

est incontestablement celle qui a le plus de force et de puissance, et à laquelle nous pouvons évidemment rapporter les erreurs les plus contagieuses et les plus funestes dont les individus et les peuples aient pu être, dans tous les temps, dupes et victimes.

Plus on aura donc médité et approfondi ces trois ordres de considérations sur l'ensemble de nos facultés, plus on sera capable de prévoir les inconvénients auxquels on peut être exposé dans l'exercice de chacune d'elles, d'apprécier le mode et le degré de l'influence qu'elle peut avoir sur les autres, et de celle qu'elle en peut recevoir à son tour. Ainsi la mémoire, comme l'a fort bien remarqué M. de Tracy, intervenant dans les actes de toutes nos facultés, peut rendre leurs résultats inexacts, dans tous les cas où elle-même n'est pas exacte et sûre. Mais le sentiment, qui se mêle aussi à tous les faits de notre esprit, n'est pas une cause d'erreurs moins active et moins étendue. Il faut donc s'attacher, non pas à l'exclure entièrement de nos opérations intellectuelles, ce qui serait tout à fait impossible, mais à faire prédominer dans toutes nos habitudes celui qui peut le plus nous soutenir et nous guider dans nos travaux, en même temps qu'il est le plus propre à nous garantir des fâcheuses influences de tout autre sentiment. Je veux parler de l'amour constant et exclusif de la vérité, qui rallie et rattache, en quelque sorte, à lui, toutes les affections sympathiques de l'ordre le plus élevé,

et qui inspire les actions et les dispositions les plus désintéressées.

Ainsi c'est par un examen exact et scrupuleux de la conscience philosophique, s'il le faut ainsi dire, que l'on peut s'assurer de réunir toutes les conditions qu'exige l'emploi légitime et régulier de nos facultés, ou leur application à la recherche de la vérité ; et la conscience morale, tout importante et indispensable qu'elle soit, n'est cependant qu'une partie de cette conscience philosophique dont nous parlons.

§ 4. Des procédés de la Méthode.

Quel que soit le sujet, l'objet ou le système d'objets que l'on entreprend de connaître, ou de faire connaître à d'autres, on est naturellement conduit à employer une suite de moyens ou de procédés, qui, bien qu'ils varient à certains égards, suivant la différence des objets auxquels ils s'appliquent, ont néanmoins un fonds de ressemblance et presque d'identité qui les a fait désigner, dans tous les cas, par les mêmes noms. Il est impossible, par exemple, qu'on ne donne pas à l'objet qu'on veut connaître une attention plus particulière et plus suivie qu'à aucun autre ; que l'on n'y remarque pas des parties, des qualités, des propriétés diverses, que l'on désignera par des mots déja connus et employés pour cela, ou que l'on imaginera, au besoin,

dans cette vue. Ces mots, que l'on se rappellera chaque fois qu'on voudra se rendre compte de ce qu'on sait sur cet objet, ou le communiquer aux autres, seront un moyen de le recomposer, en quelque manière, d'autant de parties, de qualités, etc., qu'on y en avait remarqué d'abord, et dans lesquelles on l'avait décomposé. On pourra même, à mesure qu'on aura occasion de recommencer ces deux sortes d'opérations inverses, reconnaître, dans l'objet proposé des parties, des détails, des rapports qu'on n'avait pas observés jusque-là, et les désigner par de nouveaux noms, jusqu'à ce que cet objet soit, ou semble être parfaitement connu.

Par ces deux moyens, auxquels on a donné les noms d'*analyse* (ou décomposition), et de *synthèse* (ou composition), on parviendra sans doute à distinguer l'objet proposé, de tous ceux qui ne seraient pas au moins de la même espèce que lui. Mais si l'on veut connaître, autant que cela est possible, sa nature intime, ses divers modes d'existence, ses rapports avec un nombre plus ou moins grand d'autres objets, sur lesquels il peut agir, ou qui peuvent agir sur lui, les modifications qu'il peut leur donner ou recevoir d'eux, il est clair qu'il faut recourir à des moyens d'analyse plus compliqués ou plus puissants que ceux que peut fournir la simple observation des phénomènes spontanés que présente l'objet que l'on veut connaître. Il faut le

placer à dessein dans des circonstances où les rapports et les modifications que l'on cherche à connaître pourront se manifester; il faut multiplier et varier ces circonstances, de toutes les manières et par tous les moyens qui seront au pouvoir de l'observateur. Or, c'est ce nouveau mode d'analyse et d'observation, auquel on donne plus particulièrement le nom d'*expérience*.

Cependant des rapports de ressemblance, de nombre, de symétrie, dans les parties, qualités ou propriétés des différents êtres et des divers objets que l'on a occasion d'observer, se manifestant d'abord spontanément, commencent déjà à les unir jusqu'à un certain point entre eux, à en former comme des groupes, liés les uns aux autres par ces traits de ressemblance, ou par ces *analogies*. La mémoire et les associations d'idées suggèrent d'autres analogies qu'on ne voit pas encore, mais que celles qu'on voit autorisent à soupçonner, et qui ne sont par conséquent jusque-là que des *conjectures*. Elles ne peuvent donc devenir de nouvelles et véritables richesses pour la science, qu'autant qu'elles auront été vérifiées et confirmées par de nouvelles observations, de nouvelles analyses, de nouvelles expériences, qui ne laissent plus aucun doute sur la réalité des faits qu'on ne pouvait d'abord que soupçonner. C'est ainsi qu'on arrive en effet quelquefois à lier entre eux un nombre assez grand d'existences et de phénomènes de

différents genres, à les rattacher tous, en quelque sorte, à un fait, à un rapport principal, qui, les coordonnant ou les subordonnant de diverses manières les uns aux autres, sert à les expliquer tous, c'est-à-dire à en faire saisir l'enchaînement, en sorte que celui qui prend la peine de les étudier, ou qui se rend attentif à l'exposition qu'on lui en fait, puisse en concevoir l'ensemble et en parcourir les détails avec sûreté et facilité.

Mais jusqu'à ce qu'on soit arrivé à ce point, il a fallu faire pour ces grandes masses d'existences et de phénomènes, ainsi coordonnés, ce qu'on avait fait pour certains phénomènes particuliers et pour quelques groupes de faits et d'êtres, de la liaison desquels on était parvenu à s'assurer par des conjectures. En un mot, il a fallu faire des *hypothèses*, anticiper dans sa pensée le fait ou le rapport unique, qui devait servir de lien commun à différents groupes, vérifier encore par des observations, par des analyses et par des expériences le plus ou moins de fondement des hypothèses que l'on tentait. Car tant que cette vérification n'est pas faite, tant qu'on ne s'est pas assuré, par les moyens qui viennent d'être indiqués, de la réalité du rapport ou du fait général que l'on assigne comme cause de tous les faits qu'on prétend unir par son moyen, l'hypothèse demeure ce qu'elle était, une supposition purement gratuite.

Au contraire, quand elle est justifiée d'une ma-

nière incontestable, quand tous les phénomènes, toutes les existences, tous les rapports qu'elle prétend expliquer, semblent se coordonner comme d'eux-mêmes et se placer sans effort, sans la moindre altération, et précisément tels que les donne l'observation la plus sévère, dans le système dont ils font partie, alors l'hypothèse est une véritable *théorie*. Elle est l'expression exacte et fidèle de la vérité dans cet ordre de choses; elle est enfin le résultat de ce qu'on appelle *induction*, et d'une légitime interprétation de la nature.

Ainsi, les procédés de la méthode et ses divers modes peuvent se réduire à trois manières générales de traiter ou de considérer les objets de notre étude, et les sujets plus ou moins étendus ou complexes que nous entreprenons de connaître avec toute l'exactitude où nos facultés puissent atteindre. Nous pouvons ou les observer avec soin, tels qu'ils s'offrent naturellement à notre attention; ou les analyser dans leurs parties les plus faciles à considérer séparément les uns des autres, et nous assurer, par des synthèses répétées, de la vérité de nos analyses; ou partir de quelques analogies frappantes, qui, nous suggérant des conjectures probables, nous conduisent à des hypothèses dont la vraisemblance permette de considérer un grand ensemble de faits, comme unis entre eux par un lien commun; et enfin, nous assurer que ces hypothèses sont la vérité même, et

ne peuvent être démenties par aucun fait, par aucune expérience nouvelle. Considérons maintenant à part chacun des procédés dont nous venons de donner des notions générales.

§ 5. 1° *Observation et ses modes* (analyse, synthèse, expérience); *procédé fondamental.*

A. *Observation proprement dite.* Ce qui distingue l'observation des autres procédés de la méthode que nous avons cru pouvoir regarder ici comme ses modes, c'est qu'elle laisse les objets auxquels elle s'applique dans leur état naturel; en sorte que l'observateur en reçoit les impressions, entièrement telles que la nature même de ces objets peut les donner, sans y rien changer, sans les altérer en quoi que ce soit. C'est ici surtout que l'entendement peut être comparé avec assez de vérité à une glace parfaitement unie et pure, qui réfléchit les images des objets avec la plus entière exactitude. Mais la variété et la multiplicité des objets ou des sujets d'observation sont telles, que, bien qu'aucun individu ne puisse être entièrement étranger à la plupart d'entre eux, il doit pourtant y avoir une différence très grande d'un individu à l'autre, soit par la nature même des talents différents dont ils ont été doués en ce genre, soit par celle des objets ou des sujets qui ont plus particulièrement attiré leur intérêt ou leur attention.

Ainsi, les objets des sciences physiques et naturelles nous environnant sans cesse, et servant à chaque instant à nos besoins ou à nos jouissances, s'adressent surtout à notre faculté de perception externe, en sorte qu'aucun homme ne peut se dispenser ou ne peut éviter d'en connaître un très grand nombre, de remarquer leurs formes, leurs qualités ou propriétés diverses. D'un autre côté, les sentiments de tout genre, les plaisirs et les peines de tant d'espèces et de tant de degrés différents, qui résultent en nous, soit des impressions produites sur nos organes, par l'action de tous ces objets, soit de celles que nous pouvons éprouver à l'occasion de nos rapports continuels avec nos semblables, s'adressent à nos facultés de perception interne et de perception morale; et ici encore, une observation à peu près inévitable est pour chacun de nous une source d'instruction plus ou moins abondante, plus ou moins étendue.

Il n'y a donc aucun homme qui puisse se dérober à l'action de toutes ces causes; mais il y en a chez lesquels les unes agissent avec incomparablement plus de force ou d'intensité qu'elles ne le font ordinairement sur d'autres hommes, et qui, par la nature même de leur organisation, de leurs inclinations, ou des circonstances différentes où ils se sont trouvés, sont beaucoup plus accessibles à certains genres d'impressions qu'à d'autres. C'est ce qui fait

la différence des talents naturels, non seulement pour les différentes espèces d'arts ou de sciences, mais pour les diverses parties d'un même art ou d'une même science. Tel poète, par exemple, décrira avec plus de charme et de fidélité les objets de la nature, et tel autre les sentiments du cœur; tel peintre sera plus coloriste, et tel autre plus habile à rendre les formes et les expressions, et il en sera de même pour toutes les autres professions, pour tous les autres genres d'études.

Mais si tous les hommes ne sont pas destinés à accroître et à perfectionner les sciences par des observations qui leur soient propres, au moins y en a-t-il bien peu qui soient incapables de s'approprier les vérités observées par d'autres, dans presque tous les genres, et surtout dans ceux qui importent le plus au maintien des sociétés. C'est ainsi que les arts les plus nécessaires et les plus usuels se transmettent, de génération en génération, avec les perfectionnements que le temps leur a fait acquérir. C'est ainsi que les préceptes de la morale, les règles de justice, de modération, d'humanité, les plus immédiatement applicables à la conduite de la vie, ont été dès long-temps exprimées dans des maximes, des sentences, des proverbes devenus familiers aux hommes les plus ignorants ou les plus grossiers; tandis que les sciences successivement enrichies par les découvertes de quelques génies heureux, sont cul-

tivées par un nombre moins considérable d'hommes appelés à les propager et à en conserver le dépôt, et que l'art de vivre en société, ou la civilisation proprement dite, s'étend et se perfectionne elle-même.

C'est donc au génie et au talent de l'observation que l'on a dû, dans tous les temps, les progrès des sciences naturelles et ceux des sciences morales. Toutefois ces deux genres d'observation sont essentiellement distincts, et il y a toujours quelque inconvénient à vouloir les associer, ailleurs que dans la poésie, ou dans les ouvrages purement d'imagination. Ainsi, quels que soient l'éclat et la magie du style de Buffon, ses écrits, sous le rapport scientifique, ont beaucoup perdu de leur première renommée, parce qu'il mêle à l'exposition brillante et animée des faits propres à la science, des sentiments et des idées qui, appartenant à un ordre de considérations tout différent, sont loin d'avoir, comme faits positifs, le degré de réalité ou de certitude qu'il semble leur supposer. Plusieurs écrivains qui sont entrés après lui dans la même route, exagérant ses défauts, sans atteindre aux qualités qui lui étaient propres, ont plus décrié encore cette association vicieuse, et l'on reconnaît aujourd'hui que c'est à la séparation complète de ces deux genres d'idées que l'histoire naturelle a dû les progrès véritables qu'elle a faits depuis la fin du dernier siècle.

Le meilleur moyen de se faire une juste idée des qualités diverses, des études préliminaires, des ressources ou des efforts qu'exige ou que suppose le talent de l'observation, dans les sciences naturelles, dans les sciences morales et politiques, dans les professions auxquelles ces sciences donnent accès, c'est de lire et de méditer avec soin les écrits des plus illustres observateurs, en chaque genre, ceux des voyageurs les plus célèbres par la sincérité et la vérité de leurs récits; c'est d'étudier l'histoire de leur vie et de leurs découvertes, écrite par des hommes capables de les apprécier, et distingués eux-mêmes par l'éclat et l'importance de leurs travaux dans les diverses parties des sciences *. Bacon nous donne une idée assez exacte des conditions qu'exige l'observation dans la philosophie, en général, lorsqu'il dit, en parlant de lui-même: « Je me suis trouvé plus fait pour observer « la vérité, que pour quelque autre chose que ce « fût: ayant un esprit assez souple pour saisir les « ressemblances ou les analogies des choses (ce qui « est le point le plus important); assez de constance « et de force d'attention, pour découvrir les nuances « délicates par lesquelles elles diffèrent; de l'ardeur

* Tels sont les éloges des savants les plus illustres de l'académie des sciences, ou ceux des savants étrangers, par Fontenelle, d'Alembert, Condorcet, Vicq-d'Azyr, M. Cuvier, etc.

« dans les recherches, de la patience dans le doute,
« et faisant mes délices de la méditation : peu pressé
« d'affirmer, facile à revenir sur les opinions que
« j'ai adoptées, soigneux et scrupuleux dans l'arran-
« gement méthodique des objets ; sans empressement
« affecté pour la nouveauté, sans admiration superstitieuse pour l'antiquité, mais détestant surtout le
« charlatanisme et l'imposture *. »

B. *Analyse et Synthèse.* L'observation assidue d'un sujet ou d'un objet, quel qu'il soit, n'étant que l'attention qui se porte tour-à-tour sur diverses parties, qualités, circonstances, du sujet observé, y fait nécessairement reconnaître ces parties, ces qualités, ces propriétés, ces rapports de différents genres. Or, des aspects divers, sous lesquels on le considère, naissent les *divisions* que l'on y établit, et qui sont d'abord fort générales, ou comprennent un nombre plus ou moins grand d'autres parties ou rapports qu'on pourra découvrir plus tard. C'est ainsi qu'on distingue d'abord dans un arbre, par exemple, les racines, le tronc, les branches, les feuilles, etc., ou dans un animal, la tête, le corps, les membres supérieurs ou inférieurs, antérieurs ou postérieurs, etc. Ces distinctions ou divisions générales sont déjà un commencement d'*analyse*, de résolution ou de décomposition d'un tout en ses

* *Bacon. Impetus philosophici.*

diverses parties. Lorsqu'on est arrivé à des parties qui sont ou que l'on peut croire désormais indécomposables, on leur donne le nom d'*éléments*. Dans l'ordre physique, l'analyse consiste donc à décomposer un tout matériel dans ses éléments aussi matériels; dans l'ordre moral, ou intellectuel, elle consiste à décomposer des faits de la société, ou de la conscience, en d'autres faits de même nature, les plus simples que l'on puisse observer. Mais lorsqu'ensuite on énumère ces parties, ces qualités, ces rapports d'un objet ou d'un sujet que l'on a ou que l'on croit avoir complètement analysé, soit pour se rendre à soi-même un compte exact de la connaissance que l'on en a acquise, soit pour le faire connaître aux autres, c'est ce que l'on appelle *synthèse*, ou composition.

Il suit de là que toute instruction que l'on acquiert par soi-même et par une observation directe et suivie, est le résultat de l'analyse, et que tout enseignement s'effectue par une véritable synthèse. Car, lors même que celui qui enseigne procède dans ses leçons par la voie de l'analyse, il faut au moins que la synthèse soit déjà toute faite dans son esprit, et qu'elle soit le fondement de l'analyse dont il se sert en enseignant. Ces deux procédés inverses se correspondent donc nécessairement l'un l'autre; tous deux sont donnés par la nature même de notre entendement et des objets qu'il contemple. Enfin, tous deux sont une

suite inévitable, ou une extension nécessaire du procédé fondamental de l'observation.

Après l'espèce d'analyse qui est le résultat presque immédiat de l'attention donnée aux différents objets de la nature, et qui nous fait connaître, en quelque sorte, au premier coup-d'œil, leurs grands et principaux traits, vient une autre analyse plus détaillée, plus approfondie, et qui mérite plus spécialement ce nom. Elle diffère de l'observation proprement dite, en ce qu'elle agit sur les objets, et qu'elle sépare, à dessein, les unes des autres, des parties qui, bien qu'elles fussent unies entre elles, avant les opérations auxquelles on les soumet, dans cette vue, sont néanmoins naturellement distinctes. Souvent, en effet, l'altération qu'elles subissent par le seul effet de leur durée, nous les manifeste comme telles. Ainsi, dans les végétaux, les fleurs, les fruits, les graines; dans les animaux, les dents, la charpente osseuse, et toutes les pièces dont elle se compose; dans les minéraux, les fragments qui, en se détachant d'une masse plus considérable, conservent cependant des formes constamment régulières, et semblent indiquer par là une symétrie dans leur arrangement primitif et dans leur composition, tels sont les faits dont l'observation a pu conduire aux analyses plus complètes, qui constituent essentiellement l'anatomie des animaux, celle des végétaux, et la crystallographie.

Il est encore une autre sorte d'analyse, qui ne se borne pas aux procédés et aux opérations suffisantes pour dévoiler et mettre à nu les plus petites parties matérielles des corps que nos instruments puissent atteindre. Celle-ci pénètre jusque dans leur contexture intime, et parvient à connaître, par des moyens qui lui sont exclusivement propres, les éléments de ces corps, c'est-à-dire les substances, jusqu'à présent indécomposables, qui entrent dans leur composition, et forment, dans les animaux et dans les végétaux, les organes, les tissus, etc.; et dans les minéraux, les molécules intégrantes ou primitives que l'on est obligé de concevoir comme leurs derniers éléments. Mais ce résultat appartient à l'art des expériences dont nous parlerons tout-à-l'heure, ou à l'analyse chimique, qui en est la partie la plus considérable et la plus importante.

Enfin, on donne aussi le nom d'analyse, dans les sciences morales et politiques, au moyen qui est le plus efficace pour conduire à la connaissance des vérités qu'elles comprennent, ou à la solution des questions auxquelles elles peuvent donner lieu. Mais ici l'analyse consiste essentiellement dans la détermination exacte et rigoureuse des notions générales dont chaque science se compose, et dans la définition précise des mots qui les expriment. Or, il est évident qu'on ne peut parvenir à ce résultat que par une énumération aussi exacte et aussi complète qu'il est

possible, des faits de l'ordre moral ou intellectuel compris sous ces expressions, et en les caractérisant tous avec une rigoureuse exactitude. En lisant avec attention les discours et les écrits les plus remarquables, dans lesquels des questions de métaphysique, de morale, de législation, d'administration, etc., ont été traïtées avec le plus de talent et de succès, on reconnaîtra que leurs auteurs ont constamment suivi ce mode particulier du procédé de l'observation. Mais il est fort difficile, pour ne pas dire impossible, de donner des règles applicables à la prodigieuse diversité des sujets qu'il embrasse. C'est donc plutôt par l'étude assidue des modèles en ce genre, qu'on pourra y acquérir quelque habileté; on y trouvera, outre l'exemple de la méthode, une source abondante de solide instruction *.

* Dans la morale et dans la législation, on peut citer comme des modèles d'une profonde et savante analyse, les ouvrages de M. Bentham, intitulés : *Théorie des peines et des récompenses*, et *Traité des preuves judiciaires*. M. Dumont (de Genève), qui a été non seulement le traducteur et l'éditeur, mais le commentateur et l'interprète aussi éclairé qu'ingénieux de la doctrine du célèbre publiciste anglais, a rendu un véritable service à la philosophie et à l'humanité, en composant et publiant ces excellents ouvrages. On trouve encore un exemple à la fois curieux et instructif de l'application de l'analyse à une question particulière très importante, dans le chapitre VII du *Commentaire sur l'Esprit des Lois*, où M. de Tracy réfute la doctrine erronée de Montesquieu sur le luxe.

Un exemple fort célèbre de ce genre d'analyse, dans un sujet qui offrait sans doute alors de très grandes difficultés, c'est celle qu'Aristote a faite du raisonnement, ou, pour mieux dire, de l'argumentation et de ses formes diverses, dans les traités dont se compose sa logique. En effet, avoir entrepris de considérer un sujet aussi vaste et aussi compliqué que le langage, dans son emploi le plus merveilleux, comme le plus familier; l'avoir ramené à ses plus simples éléments, et suivi dans les combinaisons de toute espèce qui s'en peuvent former ; enfin, avoir réduit une quantité si considérable d'observations à un petit nombre de règles tellement sûres, qu'il a été possible d'exprimer toutes les variations que peuvent subir, dans un syllogisme, soit les propositions, soit les termes qui le composent, par quelques formules simples et faciles à retenir ; en sorte que leur application, si elle n'est pas d'une grande utilité pour bien raisonner, peut du moins représenter à l'esprit de celui qui les a une fois comprises, tous les résultats de tant d'analyses et de synthèses, et l'aider à reconstruire ce singulier édifice, dans toutes ses parties et dans tous ses détails, sera toujours un des plus nobles travaux de l'esprit humain dans les connaissances rationnelles. Il est assurément fort remarquable que cette science logique cultivée, pratiquée et méditée pendant tant de siècles, et dans un si grand nombre d'écoles, n'ait pu recevoir aucun

accroissement, aucune modification de quelque importance, à moins qu'on ne dise, ce qui est assez véritable, que l'auteur, travaillant sur un fonds de doctrine en grande partie arbitraire, ou de pure convention, n'a dû trouver que ce qu'il avait, jusqu'à un certain point, mis lui-même dans le sujet analysé.

Dans les sciences mathématiques, l'analyse ne procède guère autrement qu'elle ne fait dans les sciences morales et politiques; car c'est par une sorte d'abus que l'on a donné spécialement le nom d'analyse à l'algèbre et aux calculs différentiel et intégral. Les procédés de ces calculs et les règles auxquelles ils sont soumis, sont même plutôt synthétiques qu'ils ne sont analytiques. Ils ne consistent guère que dans l'application de quelques axiomes à des systèmes de notation plus ou moins ingénieux, à l'aide desquels on transforme les unes dans les autres de longues suites d'expressions, toujours considérées comme équivalentes, de manière à ne conserver, d'une part, qu'une combinaison de signes exprimant tous des quantités données ou connues, laquelle correspond, d'une autre part, à quelques quantités cherchées et inconnues, dont on parvient ainsi à démêler la valeur véritable.

Le seul emploi que l'on y fasse de l'analyse proprement dite, est donc relatif à la considération préliminaire des données et des inconnues, des conditions qui, par la nature même de la question pro-

posée, peuvent mettre celui qui entreprend de la résoudre en état d'apercevoir l'équivalence des connues et des inconnues, mélangées ou combinées entre elles de diverses manières, ce qui s'appelle mettre le problème en équation. C'est en effet tout ce que l'analyse rationnelle peut faire; le dégagement et l'appréciation définitive des inconnues dépendant désormais de l'emploi plus ou moins habile ou élégant, du choix plus ou moins heureux que le géomètre fera des règles et des artifices du calcul.

Le procédé auquel on donne le nom de *synthèse* dans la géométrie, où on l'applique presque exclusivement, en sorte que c'est de cette application même qu'il a reçu le nom de *méthode synthétique*, consiste à énoncer d'abord, à l'occasion d'une proposition ou d'un théorème qu'il s'agit de démontrer, quelques *axiomes* ou propositions dont l'évidence est incontestable, quelques *demandes*, qui ne peuvent pas davantage être contestées. Ensuite on s'élève, à l'aide de ces données, à de nouvelles propositions, dont l'évidence est également manifeste, jusques à la dernière qui est la vérité même que l'on a entrepris de démontrer. L'esprit marche ainsi, dans chaque proposition successive, du connu à l'inconnu, du simple au composé, et peut ensuite parcourir tous les mêmes degrés dans un ordre inverse, c'est-à-dire montrer que dans la dernière proposition sont

implicitement comprises toutes celles dont l'enchaînement forme la démonstration.

Toutefois dans la solution des problèmes de géométrie et dans certaines démonstrations indirectes, auxquelles on donne le nom de *réduction à l'absurde*, on procède par une véritable analyse, puisqu'on ne fait que chercher les conséquences qui résultent des suppositions que l'on a faites; dans le premier cas, en considérant tout ce qui peut résulter du problème si on l'avait résulu; et, dans le second, en faisant voir que deux hypothèses contraires à la proposition dont il s'agit, sont également absurdes ou impossibles *.

D'après tout ce que nous venons de dire sur ce sujet, on ne doit pas être surpris que Condillac, trop enclin peut-être à tout ramener à l'unité et à la plus grande simplicité, ait voulu voir la méthode tout entière uniquement dans le procédé de l'analyse, puisque c'est en effet celui qui y est le plus fréquemment et le plus constamment usité. Aussi, les règles que propose Descartes, dans son *Discours*

* Voyez sur l'acception des mots *analyse* et *synthèse*, dans l'algèbre et dans la géométrie, les *Éléments de la philosophie de l'Esprit Humain*, par M. D. Stewart (t. II, ch. II, sect. 2 et 3). Voyez surtout les savantes recherches et les réflexions judicieuses de M. Lacroix, dans ses *Essais sur l'Enseignement*, etc., pag. 203 et suiv. de la 3e édition. Paris, 1828.

sur la *Méthode*, semblent-elles appartenir presque exclusivement à l'analyse proprement dite, à l'exception de la première, qui semble se rapporter plutôt à la partie de ce sujet dont nous avons déjà parlé sous le nom de *Préliminaires de la Méthode*, mais dans la quelle on doit remarquer ce goût et ce besoin de la clarté qui, depuis Descartes jusque vers ces derniers temps, avait été le caractère dominant des philosophes et des écrivains français, et aussi celui de notre langue.

« Au lieu de ce grand nombre de préceptes dont « la logique est composée, dit-il, je crus que j'aurais « assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une « ferme et constante résolution de ne manquer pas « une seule fois à les observer. I. *Le premier* était « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que « je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-« dire d'éviter soigneusement la précipitation et la « prévention, et de ne comprendre rien de plus en « mes jugements que ce qui se présenterait si claire-« ment et si distinctement à mon esprit, que je « n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ; « II. *le second*, de diviser chacune des difficultés « que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se « pourrait et qu'il serait requis pour la mieux ré-« soudre ; III. *le troisième*, de conduire par ordre « mes pensées, en commençant par les objets les « plus simples et les plus aisés à connaître, pour

« monter peu à peu, par degrés, jusqu'à la connais-
« sance des plus composés, et supposant même de
« l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point natu-
« rellement les uns les autres; IV. et *le dernier*,
« de faire partout des dénombrements si entiers et
« des revues si générales, que je fusse assuré de
« n'avoir rien omis. »

Un écrivain de notre temps, à la fois médecin et philosophe fort distingué, Cabanis, adoptant sur ce point la doctrine de Condillac, semble aussi avoir regardé l'analyse comme la méthode par excellence. Mais pour remédier à l'inconvénient d'une dénomination qui devient trop vague, par son extrême généralité, il a soin de distinguer l'analyse qu'il nomme *de description*, de celle qu'il appelle analyse *de déduction*, et analyse *de décomposition* et *de recomposition*, comprenant sous ces expressions à peu près les diverses applications de ce mode de l'observation que nous venons de décrire. Il y joint même, sous le nom d'analyse *historique*, une quatrième sorte d'application, d'où peuvent résulter, suivant lui, « des histoires raisonnées, où la succession des « faits relatifs aux différents objets de nos recherches « se développe dans l'ordre naturel *. »

c. *Expérience.* La connaissance la plus certaine

* Voyez le traité intitulé : *Révolutions et réforme de la médecine*, par Cabanis, ch. III, § XIII.

pour nous est sans doute celle des choses que nous avons directement observées, des faits dont nous avons été témoins, des qualités ou des propriétés des êtres dont nous avons fréquemment éprouvé les effets. Voilà pourquoi l'homme le plus habile, dont les déterminations et les jugements nous inspirent le plus de confiance, dans quelque entreprise ou dans quelque profession que ce soit, est celui qui, toutes choses égales d'ailleurs (sagacité, application, sincérité), nous paraît avoir une plus longue habitude, et, pour ainsi dire, une plus grande familiarité avec ce genre de choses ou d'événements, qui en a, comme nous disons, l'*expérience*. Ainsi, ce mot exprime une modification, une disposition de l'entendement, résultat de l'observation continuée et souvent répétée de quelque espèce de faits ou de phénomènes, au moyen de laquelle on est parvenu à connaître leur succession naturelle et les lois qui la régissent. C'est en ce sens que nous pouvons dire que la sagesse est dans l'homme le fruit de l'expérience des choses de la vie.

Mais ce n'est pas tout-à-fait ainsi qu'on l'entend, lorsqu'on dit que les arts et les sciences doivent leurs progrès les plus assurés, leurs plus notables accroissements, à l'observation et à l'expérience, ou plutôt aux expériences. Alors on exprime par ce mot, comme nous l'avons déjà fait entendre, les moyens artificiels par lesquels on s'assure des qualités

ou des propriétés des êtres naturels, en les plaçant à dessein dans les circonstances où l'on présume que ces qualités se manifesteront avec le plus d'évidence. Car, pour un entendement tel que le nôtre, qui ne peut connaître aucun fait, aucune existence, que par les rapports plus ou moins nombreux qui lui servent à les distinguer de tous les autres faits, de toutes les autres existences, il n'y a rien qui soit entièrement simple. La même cause donc qui nous rend l'analyse si nécessaire, pour accroître et multiplier nos connaissances, ne nous rend pas moins indispensable l'art des expériences, puisqu'il est un moyen de pousser plus loin l'analyse, et comme une autre forme de ce mode du procédé général de l'observation.

Cependant il est utile de distinguer le véritable art expérimental de l'*empirisme*, qui n'en est qu'une image infidèle, et dont les résultats sont incomparablement moins importants, quand ils ne sont pas tout-à-fait nuisibles. Car il y a des expériences qui s'offrent comme d'elles-mêmes, et qui sont dues au hasard; il y en a qu'on a cherchées, mais sans but précis, ou dans quelque vue impossible à réaliser, et qu'on a trouvées, comme dit Bacon, par une sorte de tâtonnement dans les ténèbres. Celles-là ne peuvent inspirer que peu de confiance ou d'intérêt, parce que ne se rattachant à rien de positif, ni par leur origine, ni par leurs résultats, on n'en peut

tirer que des conséquences également hasardées et incertaines.

L'expérience, proprement dite, qui procède dans un but déterminé avec précision, et sur des données soigneusement constatées, est celle dont le grand homme que nous venons de nommer a le premier proclamé l'importance, et en quelque sorte prophétisé les prodigieux succès. Considérant qu'entre toutes les circonstances accessoires qui peuvent accompagner la production d'un phénomène, il est impossible de démêler d'abord celles qui y sont essentielles, celles qui n'y ont qu'une influence secondaire, et celles qui n'en exercent aucune, il recommande de travailler à leur recherche par la voie des exclusions et des rejets (*per exclusiones et rejectiones*), en supprimant tantôt une circonstance, tantôt une autre. Il déclare que c'est uniquement par le moyen des expériences, ainsi variées et multipliées de mille manières, qu'on pourra s'élever, par degrés, à des conclusions de plus en plus générales. Il annonce enfin que les véritables lois de la nature, reconnues ainsi, à l'aide d'une investigation patiente, laborieuse, dans laquelle on aura soin de n'admettre que ce qui est donné évidemment par les faits, deviendront un jour une source féconde de découvertes dans les sciences, de nobles ou utiles inventions dans les arts de toute espèce.

Or, ce que le génie de Bacon avait entrevu avec

assez de netteté, pour oser le prédire, un homme d'un génie non moins admirable, et plus puissant encore, parce qu'il disposait d'un instrument précieux, que lui-même avait créé, Newton, commença à l'accomplir. Ses belles expériences sur la lumière, et la science profonde du calcul qu'il y appliqua, offrirent le premier exemple d'une précision dans les résultats, jusqu'alors inconnue. Bientôt, en effet, l'art expérimental fit de toutes parts d'immenses et rapides progrès, les découvertes importantes dans toutes les parties des sciences naturelles se multiplièrent. C'est presque de nos jours, et en grande partie par les travaux des savants français, que la chimie, qui est presque exclusivement le domaine de l'expérience, a étendu son influence sur toutes les branches de la philosophie naturelle.

Cette science qui recherche les lois de l'action des molécules élémentaires les unes sur les autres, aux distances les plus prochaines, les combinaisons et les séparations opérées dans les substances de tout genre, par la tendance que ces molécules ont à s'unir ou à s'écarter, semblait moins que plusieurs autres pouvoir se prêter à une précision rigoureuse; et c'est surtout au génie des Lavoisier et des Laplace qu'elle a dû ce précieux avantage.

Lorsqu'à l'aide de l'observation et de ses modes, tels que nous venons de les décrire, on a acquis des êtres et des corps une connaissance aussi entière

qu'il est possible, on peut les classer, suivant leurs degrés d'analogie ou de ressemblance, de manière à ce que les divisions dans lesquelles on les range soient subordonnées les unes aux autres, et se comprennent réciproquement. C'est ainsi que l'on est parvenu à former, dans les sciences naturelles, ces vastes tableaux de tous les êtres (divisés en espèces, genres, ordres, classes, etc.), auxquels on a donné le nom de *Méthodes*. Sur quoi il est à remarquer que ces tableaux, ou méthodes, se sont étendus et perfectionnés, dans chaque science, comme cela devait être, à mesure que l'on y a appliqué une observation plus étendue, plus approfondie, plus complète. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer, dans la botanique, par exemple, les systèmes successifs de Tournefort, de Linné et de M. de Jussieu, ou ceux des savants les plus célèbres, dans la zoologie et dans la minéralogie.

Aussi est-il aujourd'hui reconnu par tous les naturalistes que la méthode qu'ils appellent *naturelle*, dans laquelle on emploie à la fois tous les caractères qu'il est impossible de constater par tous les moyens que peuvent fournir l'observation, l'analyse et les expériences, serait la plus parfaite. « Dans une telle « méthode, dit M. Cuvier, les êtres du même genre « seraient plus voisins entre eux que ceux de tous les « autres genres; les genres du même ordre, plus que « ceux de tous les autres ordres, et ainsi de suite.

« Cette méthode, ajoute-t-il, serait l'idéal auquel « l'histoire naturelle doit tendre; car il est évident que « si l'on y parvenait, on aurait l'expression exacte et « complète de la nature entière. En effet, chaque être « est déterminé par ses ressemblances et ses diffé- « rences avec d'autres, et tous ces rapports seraient « parfaitement rendus par l'arrangement que nous « venons d'indiquer. En un mot, la méthode naturelle « serait toute la science, et chaque pas qu'on lui fait « faire approche la science de son but *. »

Dans les sciences morales et politiques, sans doute on ne saurait se permettre de tenter aucune expérience proprement dite. Car il n'est pas permis au moraliste ou au publiciste, s'il en avait le pouvoir, de hasarder des essais dont le résultat favorable ne serait pas à peu près certain; pas plus qu'il n'est permis au médecin, dans une maladie grave, de risquer l'emploi d'un remède dont l'effet avantageux ne lui est pas à peu près démontré. Mais malheureusement, dans la législation, et par conséquent dans la morale qui y est si étroitement unie, les expériences les plus hasardeuses ont été tentées un nombre infini de fois par presque tous les gouvernements de quelque nature qu'ils fussent, qui se sont succédé dans les diverses contrées de la terre. Leurs histoires en sont un immense recueil, où l'on peut puiser des

* Voyez *le Règne animal, distribué d'après son organisation*, tom. I, Introd. p. 11 et 12.

renseignements assez certains sur toutes les combinaisons qu'il est possible de faire, en fait de finances, de commerce, d'administration et d'institutions publiques et politiques de toute espèce. C'est en étudiant ainsi l'influence de tant de causes diverses sur le vice ou sur la vertu, sur le bonheur ou le malheur des individus, en joignant à cette étude l'observation directe du jeu des forces morales et matérielles dont la société est le théâtre, qu'on peut acquérir des connaissances positives sur un sujet aussi important. Ces connaissances peuvent, à leur tour, en éclairant la critique d'une lumière plus abondante et plus sûre, jeter un nouveau jour même sur l'histoire des temps passés, et préparer de meilleures destinées aux générations à venir.

On peut de même considérer comme des expériences sur la nature humaine, dans l'idéologie et dans les sciences morales, les différents états d'infirmité et de maladie dont on n'a que trop d'occasions de constater les effets sur nos facultés intellectuelles. Ainsi l'observation des aveugles et des sourds de naissance, celle des altérations notables et constantes des organes des sens dans quelques individus, les états nerveux qui ont été décrits et caractérisés avec soin, avec sagacité et surtout avec sincérité par d'habiles observateurs, ont déjà fort étendu et peuvent sans doute accroître encore beaucoup nos connaissances en ce genre. Ici donc, l'observation qui peut,

comme on voit, tenir, jusqu'à un certain point, lieu de l'expérience directe, peut être, comme celle-ci l'est dans les sciences naturelles, une source de nombreux et précieux avantages. L'un et l'autre moyen employés avec sagesse et discrétion, sans précipitation, sans préoccupation favorable ou contraire à quelque théorie ou système que ce soit, ou pour quelque vue de fortune ou de réputation, sont éminemment propres à nous conduire à l'explication des phénomènes, c'est-à-dire à nous en faire reconnaître la suite et l'enchaînement constant et régulier. En un mot, l'expérience dans le sens étendu que nous lui donnons ici, en expliquant les causes, fait disparaître le miracle, comme dit Bacon, et contribue à rendre plus facile et plus sûre la destruction des préjugés ou des *idoles* *.

§ 6. 2° *Analogie et ses modes* (conjectures, hypothèses), *procédé provisoire.*

A. *Analogie.* La même faculté naturelle, au moyen de laquelle nous parvenons à connaître les objets, nous fait en même temps remarquer ceux qui ont entre eux quelque ressemblance. C'est de tous les rapports celui que nous saisissons le plus

* *Causarum vero explicatio tollit miraculum... Ad extirpationem idolorum ex intellectu faciliorem et clementiorem multum juvat* (Nov. Organ., l. I, *Aphor.* 70).

promptement et le plus facilement. C'est aussi, comme nous venons de le dire, celui dont l'observation nous sert particulièrement dans l'une des opérations les plus importantes au progrès de nos connaissances, la distribution des êtres en espèces, genres, ordres, classes, etc. Or, on appelle *analogie* cette similitude plus ou moins frappante ou éloignée, que nous avons occasion de remarquer entre les objets de notre perception ou de notre réflexion, et l'on désigne aussi par le même nom le procédé de notre esprit, lorsqu'il s'attache plus spécialement à la considération de cette espèce de rapports.

Mais non seulement l'analogie nous aide à classer les êtres selon leurs degrés de ressemblance, à mesure que nous observons entre eux un nombre plus ou moins grand de qualités, de propriétés, etc., qui sont les mêmes ou qui diffèrent peu les unes des autres; elle nous donne encore, dans certains cas, une connaissance, en quelque sorte, anticipée de plusieurs points de ressemblance qui ne se manifestent pas immédiatement à nos sens, ou à notre esprit. Car, lorsqu'en observant un objet nouveau, ou que nous ne connaissons encore qu'imparfaitement, nous y remarquons quelques qualités ou quelques propriétés d'un autre objet qui nous est mieux connu, nous sommes naturellement portés à présumer qu'il peut avoir encore plusieurs autres propriétés qui lui soient communes avec celui-ci, quoiqu'elles ne se

soient pas encore manifestées à notre observation. La mémoire et l'association des idées, qui en est le mode essentiel et le plus important, suffisent pour nous suggérer cette pensée. Ainsi, l'analogie est, comme l'analyse et comme la synthèse, un procédé qui nous est indiqué par la nature même des choses et de notre entendement.

Les anciens virent surtout l'importance de l'analogie, dans la grammaire, dans les mathématiques et dans la morale, non seulement parce que c'étaient les sciences qu'ils avaient étudiées avec le plus de succès, mais aussi parce que c'est dans ces diverses branches de nos connaissances qu'elle se montre à la fois avec plus d'évidence et plus d'utilité. Voilà pourquoi le caractère que Quintilien lui assigne, dans un endroit où il ne parle que de l'analogie du langage, est aussi celui qu'on peut lui assigner toutes les fois qu'on en fait un légitime emploi. « Elle a, « dit-il, l'avantage de rapporter ce qui est douteux « à quelque chose de semblable qui n'est point l'objet « actuel de nos recherches, et de prouver ce qui est « incertain, par des choses qui ne donnent lieu à « aucun doute *. »

Mais l'analogie du langage ne se montre pas seu-

* *Hæc vis ejus est, ut id quod dubium est ad aliquid simile, de quo non quæritur, referat: ut incerta certis probet.* QUINTILIAN, Inst. Orat., l. I, c. VI.

lement dans les formes dérivées ou composées des mots, pour exprimer les nuances diverses ou l'étendue de leur signification; dans les terminaisons des adjectifs ou des adverbes, ou dans celles des formes temporelles des verbes, où les hommes les plus ignorants et les enfants eux-mêmes la saisissent ordinairement avec tant de promptitude et de facilité, qu'ils ne manquent guère de l'observer, dans bien des cas où l'usage refuse de l'admettre. Elle ne paraît pas seulement dans la ressemblance et dans la symétrie des formes et des tours de la syntaxe, ou de l'arrangement des mots qui servent à l'énonciation des propositions plus ou moins complexes, et de tous leurs accessoires. C'est surtout dans l'emploi des métaphores qu'éclate toute sa puissance, et son indispensable nécessité; c'est par là qu'elle manifeste cette faculté d'intuition des rapports, par laquelle seule se distinguent pour nous tous les objets de l'univers et tous ceux de notre pensée; par laquelle seule, après les avoir distingués les uns des autres, nous parvenons à en faire des systèmes plus ou moins liés, plus ou moins étendus. Mais c'est là aussi qu'est son extrême danger; c'est là que se trouvent ses plus grands inconvénients. Car, nous oublions très promptement le point de vue particulier, sous lequel nous avions d'abord envisagé les objets, le rapport singulier que nous avions aperçu entre eux, et que nous voulions seul exprimer par le terme

métaphorique. Mais tout terme général, comprenant un nombre quelquefois considérable de notions diverses *, nous négligeons bientôt, dans l'usage métaphorique que nous en faisons, de le dépouiller par la pensée de toutes celles qui ne conviennent pas à l'objet auquel nous l'appliquons, et nous finissons ainsi par tomber dans de graves et funestes erreurs.

C'est ainsi qu'ayant pris d'abord en lui-même et dans la conscience inévitable de sa propre causalité, la notion d'une cause suprême de tout ce qui existe, comme nous l'avons fait voir ailleurs **, l'homme est tombé presque aussitôt dans toutes les extravagances du plus absurde anthropomorphisme. Il a voulu que Dieu fût susceptible des mêmes sentiments et des mêmes passions que lui; il a cru qu'il pouvait et qu'il devait venger Dieu, contribuer à la satisfaction et même à la gloire du créateur et du régulateur suprême des mondes, et de là les pratiques superstitieuses, les fureurs sanguinaires dont la religion fut trop souvent la cause ou le prétexte.

C'est pareillement une fausse analogie entre les perceptions de la vue et les opérations de l'entendement, dans l'acte de la connaissance, qui a donné lieu à la théorie des *idées-images*, dont les philosophes ont été si long-temps à reconnaître l'illusion,

* Voyez tom. I, pag. 191.

** Tom. I, pag. 302 et suiv.

puisqu'elle a eu de nombreux et illustres partisans, depuis Platon, et peut-être depuis Pythagore, jusqu'à Malebranche. Parce que l'on voyait les objets, réfléchis par la surface des eaux paisibles et par celle des corps polis, à peu près comme on voit leurs images représentées dans un tableau, on s'imagina d'abord faussement que ces deux manières de voir étaient les mêmes, et ensuite que les souvenirs ou les idées que l'on avait des objets en leur absence, pouvaient être quelque chose, dans l'esprit, de semblable à des images et à des peintures. Enfin, une autre analogie également fausse, comme toutes celles que l'on prétend établir entre l'esprit et la matière, produisit aussi la théorie hypothétique des prétendus *esprits animaux*, et de leurs traces dans le cerveau; théorie dont Descartes et Malebranche ont si étrangement abusé, et dont on trouve même encore quelques restes dans l'Essai de Locke.

Les conséquences que l'on tire par analogie de certains faits ou de certaines suppositions, sont aussi très propres à égarer le jugement, quand on néglige d'avoir égard aux limites que ces conséquences doivent trouver dans la nature même des choses. Ainsi, parce qu'un impôt donne un produit avantageux, il n'est nullement certain qu'en le doublant il produira un revenu double. Car il pourrait arriver, au contraire, qu'il en donnât un fort inférieur à celui qu'il produisait d'abord. Ainsi, certai-

nes personnes, ennemies, par préjugé ou par intérêt, de la propagation de l'instruction dans toutes les classes de la société, ou de la division des propriétés, s'effraient, comme à plaisir, des résultats qui, suivant eux, doivent sortir de ces deux circonstances. Il leur semble déjà voir un peuple tout entier, composé uniquement de savants, d'érudits et de littérateurs, en sorte que l'agriculture, les professions mécaniques et les arts de première nécessité ne trouveront bientôt plus de bras pour les exercer. Ils se persuadent qu'avant peu le territoire d'un empire va se trouver divisé presque en autant de portions qu'il peut y avoir d'individus dans un grand peuple. Mais il est évident que ces gens-là, ou sont dupes d'une analogie poussée jusqu'à l'absurdité, ou se flattent de pouvoir égarer le jugement des hommes simples par de puériles sophismes.

L'analogie étant donc fondée sur des ressemblances extérieures ou intérieures entre les objets, entre leurs diverses parties, qualités ou propriétés, sur des rapports qui nous les montrent comme causes de certains phénomènes, ou comme effets de quelques autres, il s'ensuit que plus les points de ressemblance sont multipliés, plus les qualités ou les propriétés que l'on compare sont essentielles, plus l'analogie a de force. Au contraire, les fausses analogies, ou au moins les analogies douteuses sont celles qui ne sont fondées qúe sur la ressemblance ou l'identité

des termes par lesquels on les exprime. C'est ainsi que les anciens philosophes expliquaient la formation ou la décomposition des corps par une prétendue amitié ou inimitié entre leurs parties élémentaires, l'ascension de l'eau dans les tuyaux où l'on fait le vide, par l'horreur de la nature pour le vide, et autres suppositions du même genre.

B. *Conjectures et hypothèses.* C'est l'analogie qui conduit ordinairement, comme nous l'avons dit, à des soupçons, à des présomptions sur la cause de certains faits, ou sur l'existence de quelques qualités ou propriétés des êtres; et tant que l'on n'a pas eu occasion de s'assurer de la réalité de cette existence, l'idée qu'on en a n'est qu'une simple *conjecture.* Ce mot ne s'applique donc qu'à un sujet ou à un objet particulier, au moyen de résoudre une question isolée, ou d'expliquer un phénomène singulier. C'est ainsi que Newton, ayant remarqué que les substances combustibles sont celles qui réfractent le plus puissamment la lumière, présuma que le diamant, qui jouit à un très haut degré de ce pouvoir réfringent, pouvait apparemment être brûlé, comme les autres corps qui ont la même propriété. Conjecture dont la vérité a été confirmée depuis par un grand nombre d'expériences.

Dans la chronologie, dans la philologie, dans la critique des textes des auteurs anciens, dans la connaissance des usages et des monuments de l'antiquité,

dans l'interprétation des inscriptions et des médailles, on est également conduit par l'analogie de ce qu'on connaît déjà sur ces objets particuliers, à des conjectures plus ou moins probables sur ce qu'on ne connaît pas. Un érudit, qui s'est vivement pénétré du style et de la manière des écrivains dont il a fait une étude assidue, et qui entreprend d'en rétablir les passages altérés par les copistes, ou mutilés par le temps, est quelquefois conduit à des présomptions dont la probabilité est telle qu'on pourrait les prendre pour de véritables découvertes. Mais, à vrai dire, on est obligé, la plupart du temps, de se contenter, en ce genre, d'une probabilité moins satisfaisante, et de s'en tenir aux conjectures plus ou moins heureuses ou ingénieuses des hommes qui ont le plus de talent et de savoir.

Enfin, lorsque l'esprit, embrassant dans ses vues un grand ensemble d'objets, les considère comme unis entre eux par un lien commun, par un fait ou un rapport, à l'aide duquel il se flatte d'en connaître l'enchaînement, la subordination et les influences réciproques, alors la conjecture prend plus spécialement le nom d'*hypothèse*. Or, il est évident que cette manière de procéder dans la recherche de la vérité, étant tout à fait inévitable, est aussi entièrement irréprochable, tant que celui qui l'emploie ne la donne et ne la prend lui-même que pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un simple soupçon dont la

vérité a besoin d'être confirmée. Mais s'il la regarde comme l'expression exacte de ce qui est, comme la dernière limite de ses recherches, s'il s'efforce d'y accommoder tous les faits qu'il prétend expliquer par son moyen, en les altérant et leur faisant pour ainsi dire violence, alors il nuira d'autant plus aux progrès de la science, qu'il mettra plus d'art et de talent à faire valoir son hypothèse. Le système de Ptolomée, en astronomie, les tourbillons de Descartes, par rapport à la physique générale, la doctrine des économistes français vers le milieu du siècle précédent, ont offert des exemples remarquables de cet abus des hypothèses, et on en trouve de semblables dans presque toutes les autres sciences.

Un dessein que l'on forme, un projet, une entreprise de quelque importance, une mesure générale d'administration, de gouvernement ou de législation, peuvent être considérés, tant qu'ils ne sont pas définitivement arrêtés et mis à exécution, comme des hypothèses dont il est nécessaire d'éprouver la justesse ou la convenance, par tous les moyens propres à cette fin. On peut examiner, dans tous ces cas, d'abord s'il y a réellement lieu à entreprendre ou à proposer, si par là on remédiera à quelque mal, on préviendra quelque danger, ou l'on opèrera quelque bien; ensuite, quels seront les moyens d'exécuter la résolution à laquelle on se sera arrêté. Ces moyens auront des avantages et des inconvénients : quels

seront ceux qui offriront le plus des uns, et le moins des autres? Pour cela, on rassemble, on énonce un nombre de faits, les uns certains et incontestables, les autres ayant des degrés de probabilité plus ou moins grande, on les range dans l'ordre le plus propre à en faire saisir la force et la liaison, et l'on établit ainsi, sur le sujet proposé, un raisonnement, ou une suite de raisonnements, dont l'effet est de nous convaincre nous-mêmes ou de faire concevoir aux autres l'opportunité de la détermination qu'il s'agit de prendre, et la convenance des moyens qui peuvent en assurer le succès.

Comme le même sujet peut être considéré de bien des manières, par différents individus, à raison des divers degrés d'instruction, de sagacité, d'énergie dans les sentiments et de plusieurs autres circonstances uniquement propres à chacun d'eux, l'espèce de travail de l'esprit que nous venons d'indiquer peut se faire aussi de plusieurs manières: c'est ce qui, dans une assemblée délibérante, donne lieu aux discours des différentes personnes qui la composent, et dans lesquels chacun exprime son opinion sur l'objet de la discussion. La lumière ainsi répandue et apportée de différents côtés, peut souvent, malgré la divergence des sentiments et des idées, conduire à des résultats éminemment utiles. Lors même que la vérité ne triomphe pas immédiatement, soit par l'effet des préventions contraires dans le

plus grand nombre, soit par les artifices de ses ennemis, elle se fait néanmoins jour dans les esprits non prévenus, et finit par donner une force nouvelle à l'opinion publique dont elle devient plus tard un des éléments.

§ 7. 3° *Induction. Procédé définitif.*

L'*Induction* est un des résultats les plus immédiats, les plus familiers, et en même temps les plus importants et les plus étendus de l'analogie; mais celle-ci n'est elle-même que l'un des produits les plus ordinaires de la faculté naturelle d'intuition, dont nous avons parlé au commencement de cet ouvrage. Aussi avons-nous fait remarquer que c'est par une sorte d'induction naturelle que les enfants et les étrangers apprennent d'eux-mêmes la signification des mots qu'ils entendent prononcer dans des circonstances quelquefois fort diverses; que c'est par induction que nous comprenons ordinairement le sens métaphorique d'une expression que l'on emploie pour la première fois devant nous avec cette acception particulière. Des analogies dont l'esprit de celui qui parle est vivement frappé, lui suggèrent ces sortes d'expressions, au moment où il éprouve le besoin de manifester ses sentiments et ses pensées; et, pour peu qu'elles soient justes, l'esprit de celui qui écoute, saisissant avec une égale rapidité le

rapport qui les a suggérées, éprouve presque les mêmes sentiments, conçoit les mêmes pensées *. L'induction, en général, est donc l'opération par laquelle notre esprit conçoit un rapport identique, une idée commune à une série plus ou moins étendue d'événements ou de phénomènes en apparence fort différents les uns des autres, en sorte qu'elle en est le lien commun, qu'elle en détermine l'enchaînement et la subordination.

« Les lois générales, dit un philosophe célèbre, « sont empreintes dans tous les cas particuliers **; « mais elles y sont compliquées de tant de circon- « stances étrangères, que la plus grande adresse est « souvent nécessaire pour les faire ressortir. Il faut « choisir ou faire naître les phénomènes les plus « propres à cet objet; il faut les multiplier, pour en « varier les circonstances, et observer ce qu'ils ont « de commun entre eux. Ainsi.... l'on parvient enfin « aux lois générales, que l'on vérifie, soit par des « preuves, ou par des expériences directes, lorsque « cela est possible, soit en examinant si elles satis- « font à tous les phénomènes connus.... Les progrès « dont les sciences sont redevables à la méthode des « inductions, ont ramené les bons esprits à cette

* Voyez la première partie de cet ouvrage, sect. 1, ch. VIII, § 12, 13; sect. 1, ch. I, § 4.

** Voyez ci-dessus le § 1 du chap. II de cette seconde partie.

« méthode que le chancelier Bacon avait établie avec « toute la force de la raison et de l'éloquence, et « que Newton a plus fortement encore recommandée « par ses découvertes *. »

Aussi les quatre règles données par ce grand homme, pour la recherche de la vérité dans les sciences physiques, se rapportent-elles plus spécialement à l'induction, comme celles de Descartes se rapportent presque exclusivement à l'analyse. Et, puisque nous avons cru devoir donner précédemment celles du philosophe français, il ne sera pas inutile de rappeler ici celles que le philosophe anglais propose au commencement du troisième et dernier livre de ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, et qu'il paraît avoir présentées comme le dernier résultat de son expérience et de ses méditations assidues sur ce sujet important. I. La première régle est donc, suivant Newton, de *n'admettre de causes que celles qui sont nécessaires pour expliquer les phénomènes.* II. La seconde, d'*attribuer toujours, autant qu'il est possible, les effets du même genre à la même cause.* III. La troisième, de *regarder, comme appartenant à tous les corps, en général, les qualités qui ne sont*

* *Exposition du Système du monde*, par M. Laplace, 5e édit., p. 376 et suiv.; voyez aussi l'*Essai philosophique sur les Probabilités*, par le même auteur, p. 242 et suiv. 4e édition.

susceptibles ni d'augmentation ni de diminution, et qui appartiennent à tous les corps sur lesquels on peut faire des expériences. IV. La quatrième enfin, de *regarder, malgré les hypothèses contraires, les propositions tirées par induction des phénomènes, comme exactement ou à peu près vraies, jusqu'à ce que quelques autres phénomènes les confirment entièrement, ou fassent voir qu'elles sont sujettes à des exceptions.*

On voit, dans les deux premières règles, le soin que prend l'auteur, pour bannir enfin de la philosophie naturelle ces causes imaginaires, ou purement hypothétiques et fondées presque uniquement sur des analogies des mots, dont les anciens physiciens avaient été si prodigues. On voit dans la troisième le principe de cette induction légitime qui le conduisit à la découverte de la pesanteur universelle, et qui depuis a élevé les belles théories de la combustion, de l'électricité, au degré d'importance et de généralité où elles sont parvenues de nos jours. Enfin la quatrième règle de Newton nous offre l'indication des précautions nécessaires pour s'assurer que, malgré l'extrême réserve que l'on s'impose dans la recherche des causes, on ne se laissera pas égarer même par celles qui semblent avoir un très haut degré de probabilité.

Mais ces règles ne s'appliquent pas seulement aux phénomènes de l'ordre physique. On peut également

les étendre, avec les modifications convenables, à ceux de l'ordre intellectuel et moral ; s'il est vrai, comme nous avons essayé de le faire voir, dans tout le cours de cet ouvrage, qu'ici encore il n'y a à considérer, à constater et à décrire que des faits d'une nature particulière, à la vérité, mais que l'on peut également parvenir, dans bien des cas, à déterminer avec une rigoureuse précision. Ainsi, en économie politique, en législation, en morale, et dans tous les genres de connaissances ou de science qui peuvent concourir à l'établissement d'un bon système d'administration, ou d'organisation sociale, on peut arriver, par la voie d'une légitime induction, à des lois ou à des principes généraux, dont la fécondité et l'étendue portent sur tous les faits de cet ordre une vive et abondante lumière.

Bacon, en employant le mot induction, pour exprimer tout à la fois le but, la méthode et le résultat de toute investigation bien dirigée, dans quelque genre d'étude ou de connaissance que ce soit, ne fit qu'adopter une expression familière et fort usitée dans les écoles de son temps. Seulement il s'appliqua à en déterminer soigneusement et à en étendre la signification, de manière à en bien faire voir la convenance et l'utilité. Et l'on doit remarquer ici la prudence et la réserve dont ce grand homme ne s'écarte presque jamais, même lorsqu'il semble condamner de la manière la plus explicite

les opinions ou les procédés des philosophes qui l'avaient précédé. En effet, l'induction d'Aristote et de l'école péripatéticienne est toujours purement verbale, elle ne va qu'à faire voir que l'on peut appliquer un même terme à des exemples ou à des cas particuliers dont l'analogie est évidente par elle-même. Et bien qu'il la définisse quelque part *, le procédé de l'esprit qui s'élève de la multitude des cas particuliers à une conclusion générale, les exemples qu'il apporte à l'appui de sa définition, ne vont pas au-delà du résultat que nous venons d'indiquer. C'est qu'en effet sa théorie du raisonnement, comme nous le ferons voir dans le chapitre suivant, n'a pour but que de déterminer les cas où l'attribut d'une proposition peut être légitimement affirmé ou nié du sujet, mais en ayant uniquement égard à la forme du raisonnement, et sans donner aucun moyen d'arriver à la vraie valeur des termes dont on se sert. Or, c'est pourtant la seule chose qui ait une importance réelle. En un mot, l'induction employée par

* Voyez *Arist. Topic.*, l. I, c. 12; voyez aussi *Analyt. prior.*, l. II, c. 23; *Analyt. poster.*, l. I, c. 13. Les paroles suivantes de Quintilien confirment ce que nous disons ici de l'induction péripatéticienne, et nous apprennent en même temps que c'est Cicéron qui, le premier, a employé le mot *induction*.

Est argumentorum locus ex similibus ; si continentia est virtus, utique et abstinentia ; si fidem debet tutor, et procu -

les dialecticiens, ne procède que par une simple énumération des cas semblables, qui a quelque chose de puéril. Elle ne donne que des conclusions précaires, qu'un exemple ou une expérience contraires mettent en péril, comme l'observe Bacon. Celle qu'il propose, au contraire, n'a pas pour but de montrer la convenance des termes appliqués à des exemples semblables, mais l'identité d'un fait qui se reproduit dans une série plus ou moins longue de phénomènes, qu'il sert à coordonner, et qu'il explique.

On voit, par tout ce qui a été dit jusqu'ici sur ce sujet, que l'induction est moins un procédé distinct et particulier de la méthode, que le résultat auquel on arrive par un heureux emploi de tous les procédés qu'elle embrasse. On voit que ces procédés eux-mêmes, les divisions et sous-divisions que nous y avons établies, ne sont, dans ce cas, comme dans tous les cas semblables sur lesquels nous avons eu occasion d'arrêter notre attention, que des moyens d'acquérir une connaissance plus exacte et plus complète d'un même sujet, en l'envisageant sous différents points de vue. Car, l'observation, l'analogie et leurs modes divers, ainsi que l'induction, sont

rator. *Hoc est ex eo genere quod* ἐπαγωγὴν *Græci vocant, Cicero* inductionem.

(Quintil., Instit. Orat., l. V, c. 10).

moins des degrés ou des procédés successifs dans la recherche et dans la découverte de la vérité, que des opérations de l'esprit qui se mêlent et se substituent presque à chaque instant les unes aux autres, et dont l'emploi est presque simultané. En effet, il faut bien que l'on observe les conséquences ou les résultats des analyses, des synthèses, des expériences, des analogies, des conjectures ou des hypothèses auxquelles on est conduit dans le cours de ses recherches, sur quelque sujet que ce soit. On peut à chacune de ces opérations arriver à quelque induction, dont la vérité soit incontestable. Chacune d'elles peut, à son tour, exiger ou suggérer l'emploi de l'une quelconque des autres. Mais enfin, le mot induction, qui peut se dire de chaque analogie vérifiée ou constatée par tous les procédés de la méthode, ou par l'un d'entre eux, se dit aussi et plus spécialement, comme on vient de le voir, de l'identité d'analogie constatée dans un ensemble plus ou moins grand de phénomènes.

CHAPITRE V.

Du Raisonnement.

§ 1. Du *Raisonnement* proprement dit.

Le *Raisonnement* n'est pas simplement un procédé ou une partie de la méthode; il en est en quel-

que sorte l'âme et la vie ; il accompagne et soutient l'esprit dans l'emploi successif et quelquefois presque simultané qu'il fait des procédés que nous venons de décrire; il les manifeste avec tous leurs résultats et toutes leurs conséquences; il sert enfin à les manifester aux intelligences capables de les comprendre et d'être affectées d'une manière à peu près pareille à l'occasion des mêmes objets ou des mêmes circonstances. On a donc trop souvent peut-être, dans les ouvrages de philosophie, borné l'acception du mot raisonnement à celle des mots *argument* ou *syllogisme*, qu'il n'a que bien plus rarement dans l'usage ordinaire de notre langue.

En effet, *raisonner*, c'est faire usage de sa raison, c'est appliquer les facultés de son esprit à un sujet ou à un objet, pour s'assurer de tout ce qu'on y peut reconnaître de véritable, ou de réellement existant; c'est constater ou énoncer, à l'occasion de cet objet, une suite de faits qui s'enchaînent et s'expliquent les uns les autres, de manière que l'on parvienne à le bien connaître soi-même, ou à le faire mieux connaître de ceux à qui l'on s'adresse. L'art de raisonner n'est donc que l'art d'appliquer convenablement à un sujet ou à un objet quelconque, les divers procédés de l'esprit dont nous avons essayé de donner quelque idée dans le chapitre précédent. On pense, on réfléchit, et quand l'objet de nos réflexions est précis et déterminé, quand nous voulons les suivre avec

quelque application, nous nous servons intérieurement des propositions et des mots qui seuls peuvent leur donner, en quelque sorte, du corps et de la réalité.

Aussi les philosophes et les rhéteurs grecs avaient-ils expressément distingué deux sortes de discours : l'un *intérieur*, et l'autre *extérieur* ou *énonciatif*. Ils avaient reconnu qu'il est impossible de réfléchir sur quelque sujet que ce soit, sans se servir du langage ou des mots, qui offrent tantôt des analyses et tantôt des synthèses, pour ainsi dire, toutes faites. En sorte que le travail de la pensée consiste principalement ou à pousser plus loin ces analyses, ou à composer de nouvelles synthèses, plus étendues, embrassant plus de parties d'un même objet, ou plus d'objets différents. Méditer, se parler à soi-même, ou adresser la parole à d'autres personnes, ou raisonner, sont donc, dans bien des cas, des expressions synonymes, comme on le voit, par exemple, dans les vers suivants de notre inimitable fabuliste :

Un Lièvre, en son gîte, *songeait*,
. . . . . .
Les gens d'un naturel peureux
Sont, *disait-il*, bien malheureux !
Ils ne sauraient manger morceau qui leur profite :
Jamais un plaisir pur ; toujours assauts divers.
Voilà comme je vis. . . . . .
Corrigez-vous, dira quelque sage cervelle.
Eh ! la peur se corrige-t-elle ?
Je crois même qu'en bonne foi

Les hommes ont peur comme moi.
Ainsi *raisonnait* notre lièvre, etc.

Fables de La Fontaine, l. II, f. xiv.

Le même poète, dans la fable intitulée *les Souris et le Chat-Huant* *, décrit le nid d'un hibou, dans lequel se trouvaient, dit-il, *force souris sans pieds*, que l'oiseau nourrissait parmi des tas de blé, les ayant mutilées, pour les empêcher de s'enfuir et pouvoir les manger *à sa commodité ;* et il ajoute :

Cet oiseau *raisonnait ;* il faut qu'on le confesse.
. . . . . .
Voyez que d'*arguments* il fit !
Quand ce peuple est pris, il s'enfuit ;
Donc, il faut le croquer, aussitôt qu'on le happe.
Tout ! — Il est impossible. Et puis, pour le besoin
N'en dois-je pas garder ? *Donc*, il faut prendre soin
De le nourrir, sans qu'il échappe, etc.

par où l'on voit que dans le langage ordinaire nous mettons bien peu de différence entre les mots raisonnement et argument, et que la signification de ce dernier terme indique seulement une forme de raisonnement un peu plus solennelle, caractérisée quelquefois par l'emploi du mot *donc*, qui est le signe technique des propositions qui énoncent une conséquence ou une conclusion.

Cependant on s'imagine ordinairement que l'art de raisonner est tout autre chose que ce que nous

* C'est la 9e du livre XI.

venons de dire, et la plupart des livres de philosophie ont contribué à propager cette opinion, par la sorte d'importance que leurs auteurs ont semblé attacher à la théorie du syllogisme. Mais cette théorie, autrefois si fort en vogue dans les écoles, n'a jamais été, par rapport au raisonnement véritable, que ce que l'escrime ou la gymnastique sont en comparaison d'un combat réel. C'est précisément la limitation des moyens de succès dans l'attaque et dans la défense qui a fait illusion sur la valeur ou le mérite absolu de ces moyens; c'est que dans ces deux genres de combats simulés il fut toujours expressément convenu qu'il ne fallait ni employer des armes réelles, ni blesser, et moins encore tuer son adversaire, ni le poursuivre hors des limites de l'enceinte marquée.

Tout raisonnement n'est donc, comme nous venons de le dire, que l'expression d'une suite d'idées ou de faits de l'intelligence, qui s'enchaînent et se confirment les uns les autres, et concourent ainsi à rendre évident un fait essentiel ou principal, ou à montrer, au contraire, que ce fait, cette idée ou cette pensée n'est qu'une déception, une pure illusion. Le caractère qui s'observe constamment dans la série des propositions dont se compose un raisonnement qui a quelque étendue, est la conformité ou l'opposition de chaque proposition, soit avec les vérités premières et incontestables, qui sont, en quelque manière, le fonds de la raison, les éléments du

sens commun ou du bon sens, soit avec les principes généraux et pareillement incontestables du sujet que l'on traite. Cette conformité ou cette opposition sont à chaque instant senties par un lecteur ou par un auditeur attentifs. Mais si l'on peut craindre qu'ils ne l'aient un moment perdue de vue, il suffit d'énoncer quelques principes ou quelques maximes propres au sujet, pour rendre au raisonnement toute sa force et toute sa clarté, ou pour en faire voir aussitôt la fausseté ou le néant. Le défenseur de la raison et de la vérité est, dans ce cas, comme ce fils de la Terre, qui, luttant contre Hercule, perdait sa vigueur, chaque fois que le héros l'enlevait et le séparait du sol, mais qui la retrouvait à l'instant même où il pouvait toucher la terre, et, comme disent les poètes, le sein de sa mère.

Or, l'art des sophistes, aussi ancien et bien plus commun que celui de présenter la vérité avec la force et la simplicité qu'elle doit naturellement avoir, consiste précisément à faire oublier aux lecteurs ou à ceux qui écoutent, les principes du bon sens, ou les vérités fondamentales de la question que l'on traite, à leur faire perdre terre, s'il le faut ainsi dire. Pour cela, ils affectent de confondre avec l'idée ou la proposition qui est en question, et qu'il s'agit de prouver ou de combattre, d'autres idées, d'autres questions qui y tiennent par quelques rapports plus ou moins indirects; ils s'adressent surtout aux pré-

jugés et aux passions qui se rattachent à ces rapports éloignés, et par conséquent ne devraient nullement intervenir dans la discussion. En un mot, cet art pernicieux consiste surtout à user avec adresse du sophisme qui comprend à lui seul tous ceux dont les logiciens de l'école ont fait l'énumération, et qu'ils appellent *ignoratio elenchi* (ignorance de la question). Mais c'est une ignorance savante, qui espère triompher au moins de tous ceux qui, par état ou par leur situation, semblent naturellement appelés à se laisser séduire, en offrant aux hommes inhabiles parmi eux l'occasion de se faire illusion à eux-mêmes, et aux habiles un prétexte de supposer qu'on pourra les croire dupes.

Le raisonnement, appliqué à autre chose qu'à des faits réels, distincts et bien constatés, soit du monde extérieur, soit de l'entendement, c'est-à-dire appliqué à de pures conceptions de notre esprit, dans lesquelles il ne peut y avoir que ce que nous y avons mis, ne saurait nous conduire à aucune vérité nouvelle. Ce n'est qu'une forme vide, dans laquelle les faits réels que l'on considère restent précisément tels qu'ils étaient. Il y a seulement cette différence que l'emploi de cette forme nouvelle et insolite peut éblouir pendant quelque temps la raison de ceux qui l'ont imaginée, ou des hommes à qui ils la présentent, en leur persuadant faussement qu'ils ont appris quelque chose de plus que de vains noms, quelque

chose de différent de ce qu'ils savaient auparavant. Ainsi, les hypothèses inventées, dans les temps anciens et modernes, pour résoudre ce qu'on appelait le problême de l'union des deux substances, comme les idées archétypes de Platon, les fantômes de Démocrite et d'Épicure, les espèces intentionnelles des scolastiques, le principe de Malebranche que nous voyons tout en Dieu, les monades et l'harmonie préétablie de Leibnitz, les notions ou formes *à priori*, et les catégories de Kant; en un mot, tous les systèmes des spiritualistes et des matérialistes de tous les temps, ne sont au fond que diverses manières de présenter les deux ordres de phénomènes essentiellement distincts dont nous avons incessamment conscience. Chacun de ces systèmes n'a fait que constater de la manière la plus irrécusable l'impuissance où nous sommes de ramener à l'unité ce que la nature des choses et de notre intelligence nous force à concevoir comme relatif à deux modes d'existence entièrement distincts.

Aussi la seconde règle que donne Descartes pour la direction de l'esprit prescrit-elle de ne l'occuper que des objets dont il paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable *. Au reste, on

* Cette règle pourrait, en effet, être regardée comme la première, puisque dans celle-ci, Descartes indique seulement le *but de notre étude*, qui doit être, dit-il, « de diriger « l'esprit de manière qu'il porte des jugements solides et vrais

peut dire que l'art d'étudier, celui de penser ou de raisonner, et celui de parler ou d'écrire, ne sont au fond qu'un même art, ou que différents points de vue d'un seul et unique objet, qui est l'emploi légitime et régulier de toutes nos facultés, ou de notre raison. Si ces arts ne se réduisent pas à une langue bien faite, comme l'a dit Condillac, au moins est-il vrai que les résultats qu'on en obtient n'ont d'importance et d'utilité, qu'autant que l'on parvient à les exprimer avec toute la clarté et toute la précision dont la question que l'on traite est susceptible. D'un autre côté, il est évident que, pour penser et pour s'exprimer avec justesse sur un sujet quelconque, il faut le connaître parfaitement. Or, cette connaissance, soit qu'on la reçoive de ceux qui la possèdent, soit qu'on la puise dans les ouvrages qui en traitent, ou qu'on l'acquière par ses propres travaux, ne peut être que le résultat de la méthode que nous avons indiquée précédemment. Cette méthode est donc, en effet, toute la *logique*, en prenant ce terme dans son acception la plus exacte et la plus étendue.

La logique, ainsi considérée, est le fondement né-

« sur tout ce qui se présente à lui. » Voyez, dans R. Descartes *Opera posthuma physica et mathematica* (Amstel. MDCCI, in-4°), l'écrit intitulé: *Regulæ ad directionem ingenii*, ou la traduction qui s'en trouve dans le tome XI des *Œuvres de Descartes*, p. 201 et suiv., de l'édition donnée par M. Cousin.

cessaire de la rhétorique, laquelle est, à son tour, dans bien des cas, le complément non moins indispensable de la logique. Car dans les questions relatives à la morale, à la législation et à tout cet ordre d'idées, il ne suffit pas ordinairement de convaincre l'esprit, il faut encore agir sur les volontés, et par conséquent pouvoir réveiller, pour ainsi dire à son gré, les sentiments qu'il fait naître; donner à certains objets, à certaines déterminations le degré d'attrait et d'intérêt, et imprimer à d'autres l'espèce de flétrissure, ou en faire concevoir l'horreur et l'aversion que doit naturellement en ressentir toute âme honnête et généreuse, tout esprit droit et sans préventions. Mais la rhétorique elle-même, ou l'éloquence, considérée comme art, est encore, dans ses moyens et dans son emploi, du ressort de cette logique dont nous venons de parler.

Ce qui prouve, à notre avis, la vérité de ce que nous avons dit tout à l'heure sur la logique, c'est le petit nombre et l'extrême généralité des règles auxquelles les plus illustres philosophes, après avoir médité presque toute leur vie sur ce sujet important, ont été forcés de s'arrêter. On peut le voir par celles de Descartes sur le raisonnement, en général, et par celles de Newton, sur le raisonnement applique à la philosophie naturelle, que nous avons citées précédemment. Pascal, de son côté, réduit également l'art de raisonner d'une manière convaincante, sur

quelque sujet que ce soit, à trois préceptes généraux, qu'il nous semble tout-à-fait convenable de rappeler ici : l'un, nécessaire, dit-il, pour les définitions, consiste à « n'omettre aucun des termes un peu ob« scurs ou équivoques, sans définition; et à n'em« ployer dans les définitions que des termes parfai« tement connus ou déjà expliqués. » L'autre, nécessaire pour les axiomes, consiste à « ne demander, « en axiomes, que des choses parfaitement évidentes. » Le troisième, enfin, nécessaire pour les démonstrations, prescrit de « prouver toutes les propositions, « en n'employant à leur preuve que des axiomes « très évidents d'eux-mêmes, ou des propositions « déjà démontrées ou accordées; de n'abuser jamais « de l'équivoque des termes, en manquant d'y substi« tuer mentalement les définitions qui les restreignent « et les expliquent *. »

Enfin, on peut remarquer que tout discours de quelque étendue, peut être considéré, à certains

* *Pensées de Pascal*, Ire part., art. III. Cet article, intitulé *De l'Art de persuader;* et l'article II, *Réflexions sur la Géométrie*, sont des morceaux d'une excellente philosophie et admirablement écrits, comme presque tout ce qui nous reste de cet auteur. Il sera aussi utile de lire ce que dit d'Alembert sur la logique, dans ses *Éléments de philosophie*, art. V, et dans les *Éclaircissements*, qui se rapportent aux différents articles de ce petit traité, fort remarquable par la justesse et l'importance des vues et des idées.

égards, comme un véritable enseignement, puisqu'il apprend du moins à ceux à qui on l'adresse, ce que l'on pense sur les sujets qu'on y traite. Dans toute discussion, dans toute controverse, les opinions énoncées par différents individus, à l'occasion d'une même question, n'ont également pour but que d'instruire ou d'informer ceux à qui ils s'adressent de quelque vérité dont celui qui parle croit être en possession sur le sujet contesté. Si ce sujet est par sa nature au-dessus des facultés de l'esprit humain, comme il n'est arrivé que trop souvent dans les questions philosophiques ou religieuses, la dispute est nécessairement interminable. La même chose peut arriver aussi, et malheureusement les exemples n'en sont pas rares, quand aucun de ceux qui parlent ou qui écrivent sur quelque sujet controversé, n'est parvenu à découvrir la vérité qui seule pourrait forcer l'assentiment de tous les esprits justes, de tous les hommes exempts de passion et de préjugés. D'où il suit qu'en effet il est impossible de raisonner avec justesse sur ce qu'on ignore, ou sur ce qu'on ne sait qu'imparfaitement.

§ 2. De l'*Argument* ou *Syllogisme*.

Il ne sera peut-être pas inutile, pour compléter ce que nous avions à dire au sujet du raisonnement, de présenter ici quelques réflexions sur la théorie du

syllogisme ou *argument*, qui a été, pendant bien des siècles, regardée comme le fondement de ce qu'on appelait l'art de raisonner. Aristote, qui paraît avoir songé le premier à en faire un corps de doctrine complet et régulier, l'a en effet réduit à un petit nombre de principes et de règles. Mais, bien que sa théorie n'ait pas, à beaucoup près, l'importance et l'utilité que peut-être il s'en était promis, on peut du moins la considérer comme le monument d'une force d'attention et d'une sagacité peu communes.

J'ai dit précédemment * comment ce philosophe, dans ses traités de logique, s'était proposé de partager tous les sujets de proposition en un nombre déterminé de classes, sous le nom de *catégories* ou *prédicaments*, et tous les attributs en un autre nombre de classes également déterminé, sous le nom d'*universaux* ou *prédicables*, et pour quelle raison il appellait *grand terme* l'attribut d'une proposition, et le sujet *petit terme*. Or, c'est sur ce fondement que repose toute la théorie du *syllogisme*, mot par lequel il exprime l'assemblage de trois propositions, combinées de manière que les deux premières, qu'on appelle *prémisses*, servent à faire voir que dans la dernière, nommée *conclusion*, l'attribut peut être légitimement affirmé ou nié du sujet.

* Page 214 et suiv. du premier volume de cet ouvrage.

Par exemple, dans ce syllogisme :

(1) Tout être ayant vie et mouvement est animal ;
(2) *Or*, tout homme est un être ayant vie et mouvement;
(3) *Donc*, tout homme est animal.

La première proposition s'appelle *majeure*, parce qu'elle contient le grand terme ou attribut de la conclusion ; la seconde s'appelle *mineure*, parce qu'elle contient le petit terme ou sujet de la conclusion ; enfin l'idée d'un être ayant vie et mouvement, employée ici comme sujet dans la majeure, et comme attribut dans la mineure, est ce qu'on appelle *moyen terme*. L'effet de ce moyen terme, qui ne se montre que dans les prémisses, et qui ne paraît jamais dans la conclusion, est de faire voir comment l'attribut de cette dernière proposition peut être légitimement affirmé du sujet, parce que l'un et l'autre sont, en quelque sorte, identiques avec ce moyen terme.

Je n'entrerai pas dans plus de détails sur cette théorie du syllogisme, qui a été développée dans un nombre infini d'ouvrages, mais je rappellerai seulement ici que l'on a remarqué dès long-temps : 1° qu'elle ne pourrait s'appliquer, à la rigueur, qu'à des systèmes de catégories ou classes qui seraient parfaitement déterminées, comme les naturalistes essaient de le faire dans les tableaux qu'ils appellent méthodes naturelles *. Or, de telles classes ne sau-

* Voyez ci-dessus, pag. 409.

raient être faites avec succès que par des procédés tout-à-fait différents du syllogisme, c'est-à-dire par ceux de la méthode exposée dans le chapitre précédent; car elle est l'unique voie qui puisse conduire à l'invention des moyens termes légitimes, seule condition de la légitimité du syllogisme catégorique lui-même. 2° Dans ce cas-là, l'emploi du syllogisme serait presque superflu, puisqu'il ne servirait qu'à conclure que le nom de l'espèce peut légitimement être attribué aux individus qu'elle embrasse, le nom du genre à l'espèce qui s'y trouve comprise, le nom de l'ordre au genre qui en fait partie, et ainsi de suite. 3° Presque aucune des formes que prennent ordinairement nos raisonnements, sur quelque sujet que ce soit, ne peut se ramener qu'avec beaucoup de peine à celle du syllogisme catégorique ou pur, en sorte que la théorie des syllogismes qu'on appelle *irréguliers* est incomparablement la plus importante, et cependant c'est celle qu'il a toujours été le plus difficile d'assujettir à des règles commodes et sûres. 4° Tout cet art logique repose exclusivement sur la valeur exacte et précise des termes dont on se sert, et il est entièrement impuissant à la déterminer par ses propres ressources. 5° Enfin, toute la force démonstrative du syllogisme se tire d'un axiome ou d'un principe dont la vérité n'est incontestable et parfaitement claire, que quand on l'applique aux idées de quantité, mais qui n'est que vague et obscur,

appliqué à toute autre espèce d'idées *. Ce principe c'est que deux choses qui ont même rapport avec une troisième, sont comme une seule et même chose, ou sont entre elles dans le rapport de l'identité (*quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*); ce qui, encore une fois, est très vrai des grandeurs ou des quantités quelconques; mais il s'en faut beaucoup que l'axiome ait la même évidence, si l'on veut dire par là que deux termes qui peuvent être attributs d'un même sujet, peuvent être attributs l'un de l'autre.

Il ne reste guère de toute cette théorie, ou de ce prétendu art de raisonner, que quelques dénominations, par lesquelles on désigne encore quelquefois certaines formes de raisonnements ou d'arguments irréguliers, qui sont les plus usitées dans le langage ordinaire. Tels sont l'*Enthyméme*, espèce de syllogisme tronqué, ou imparfait, dans lequel on sup-

* Voilà pourquoi Aristote ne prend presque jamais pour exemple, dans ses formules syllogistiques que des lettres de l'alphabet, auxquelles il dit que l'on substituera, si l'on veut, quelques termes généraux, tels que *homme*, *vivant*, *animal*, etc. Voilà pourquoi encore un des écrivains qui ont exposé avec le plus de clarté la théorie du syllogisme, est le célèbre Euler, dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, où il représente par des cercles concentriques, ou qui se coupent de diverses manières, les diverses combinaisons des sujets et des attributs qui se contiennent ou s'excluent les uns les autres, soit en totalité, soit en partie.

prime, soit l'une des prémisses, soit la conclusion, lorsqu'on les juge trop faciles à suppléer pour qu'il soit nécessaire de les énoncer, comme dans le fameux axiome de Descartes : « Je pense, donc j'existe. » Le *Sorite*, qui est, au contraire, un assemblage de syllogismes, dont les prémisses sont liées entre elles de manière que l'attribut de la première devienne le sujet de la seconde, que l'attribut de la seconde soit le sujet de la troisième, et ainsi de suite, jusqu'à la conclusion, dont l'attribut se trouve ainsi affirmé ou nié du sujet de la première proposition. Cette forme de raisonnement est la plus propre aux démonstrations, ou du moins celle à laquelle elles peuvent assez facilement être ramenées. Le *Dilemme*, enfin, est une sorte de syllogisme disjonctif dont la conclusion tire sa preuve de l'impossibilité où l'on est d'appuyer la conclusion contraire sur aucune des deux prémisses. Je puis dire, par exemple, d'un homme qui ne remplit pas les devoirs que lui impose sa profession : ou il en est capable, ou il en est incapable; mais dans l'une et dans l'autre supposition rien ne saurait l'excuser. En effet, s'il en est capable, il est criminel de ne pas faire son devoir; s'il en est incapable, rien ne saurait l'excuser d'avoir accepté ou recherché de pareilles fonctions.

On donne aussi le nom d'*argument*, en général, à tout raisonnement dans lequel celui qui l'emploie semble mettre plus de confiance, et qu'il paraît re-

garder comme décisif, soit pour combattre une proposition avancée par quelque autre personne, soit pour confirmer l'opinion qu'il a lui-même soutenue. C'est en ce sens que Locke distingue les arguments qu'il appelle *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad hominem* *. Le premier qui consiste à opposer à l'avis que l'on combat, l'opinion tout-à-fait contraire, comme ayant été soutenue par des hommes plus savants, plus considérés par leur rang ou par leur autorité, s'adresse à un sentiment de pudeur ou de modestie naturelle, dont il semble qu'on ne saurait s'affranchir sans encourir quelque blâme. Mais il est facile de voir qu'il n'a par lui-même aucune force, aussi est-ce la ressource ordinaire de ceux qui ne peuvent ni opposer ni apporter de bonnes raisons **.

L'argument, *ad ignorantiam*, lorsque l'on exige de l'adversaire qu'il donne une preuve ou une démonstration meilleures que celles dont il refuse de

* Voyez l'*Essai sur l'Entendement*, l. IV, ch. XVII, § 19.

** « C'est-à-dire que toute la science du monde est ren-« fermée dans votre tête, et vous voulez en savoir plus que « tous les grands médecins de notre siècle ! » (*Le Malade imaginaire*, act. III, sc. 3.) Ces paroles d'*Argan*, à celui qui essaie de lui faire comprendre que l'art de la médecine n'est pas, à beaucoup près, aussi efficace qu'il se le persuade, ne répondent à aucune des raisons qu'on lui a alléguées, et signifient simplement : « N'avez-vous pas honte d'être d'un « sentiment différent du mien ? »

se contenter, n'est, ni moins fréquemment usité que le précédent, ni plus décisif. Car, de ce que je ne suis pas capable de fournir une meilleure preuve de l'assertion que je combats, il ne s'en suit assurément pas que cette assertion soit véritable, ni que la preuve qu'on m'en donne soit convaincante.

Enfin, mettre un adversaire en contradiction avec lui-même, en faisant voir qu'il a admis, dans quelque autre circonstance, une proposition ou un principe conforme à l'assertion qu'il combat, ou dont cette assertion est une conséquence naturelle et nécessaire, est ce qu'on appelle un argument *ad hominem*. Mais cet argument ne peut avoir de force qu'autant que le principe sur lequel on s'appuie est évident par lui-même, ou qu'autant que l'on peut prouver que l'adversaire a eu raison d'admettre la proposition dont on se sert contre lui.

§ 3. Du *Sophisme* ou *Paralogisme*.

La théorie logique d'Aristote aurait été incomplète, si, après avoir énuméré toutes les conditions nécessaires à la parfaite justesse du raisonnement, il avait négligé d'indiquer les cas où un syllogisme, régulier dans la forme, est vicieux au fond, et ne donne que des conclusions erronées, ou tout-à-fait absurdes. Aussi a-t-il traité ce sujet dans son livre intitulé *De la Réfutation des arguments sophis-*

tiques, que quelques savants regardent comme le neuvième livre des *Topiques* (ou sujets d'argumentation), ouvrage dans lequel il avait exposé toutes les ressources et toutes les subtilités d'une dialectique consommée.

Un faux raisonnement, ou un syllogisme vicieux, s'appelle proprement *paralogisme;* mais il prend particulièrement ce nom, lorsque celui qui l'emploie est lui-même dupe de l'erreur que contient son raisonnement. Au contraire, on appelle *sophisme*, un argument vicieux dont celui qui s'en sert connaît bien le vice ou le défaut, mais qu'il emploie à dessein, pour tromper les autres. Avant Aristote, on donnait aussi chez les Grecs le nom de sophisme à certains arguments bizarres ou ridicules que quelques philosophes, particulièrement ceux de l'école de Mégare, avaient imaginés pour étonner et embarrasser les hommes simples et peu accoutumés à s'occuper de ces sortes de subtilités. Les Stoïciens eurent même le tort d'attacher quelque importance à ces arguties puériles, dont plusieurs avaient des noms célèbres dans leurs écoles; mais ce n'est pas de ces sophismes qu'il est question dans le traité d'Aristote que nous avons cité tout à l'heure. Il y considère seulement les paralogismes ou syllogismes vicieux, soit par l'abus ou l'équivoque des mots, soit par d'autres causes. Quant aux sophismes de la première espèce, la règle qu'il donne pour se garantir

de l'illusion qu'ils peuvent faire est simple et générale; car il suffit de constater la différence de signification d'un même terme employé dans les prémisses, pour se convaincre que chacune d'elles se rapportant à une idée qui n'est pas la même, ou à un objet différent, on n'en peut tirer aucune conclusion. Alors, comme disent les logiciens, le syllogisme se trouve avoir quatre termes, au lieu de trois, et n'est plus un véritable syllogisme.

La seconde espèce de paralogismes, c'est-à-dire ceux dont le vice vient d'une autre cause que de l'équivoque des mots, est au fond la seule qui ait une véritable importance. Les observations du philosophe grec, sur ce sujet, ne sont pas sans intérêt et sans justesse.

Ainsi, il caractérise fort bien les faux raisonnements dont le vice consiste à prendre une liaison accidentelle pour une connexion naturelle ou nécessaire des choses, comme il arrive quand on conclut du particulier au général, ou quand on prend pour cause ce qui ne l'est réellement pas; ceux où l'on prend pour fondement d'une proposition que l'on veut prouver, la chose même qui est à démontrer, sophisme connu sous le nom de *cercle vicieux*, ou de *pétition de principe*, et plusieurs autres qui ont été rappelés et expliqués dans tous les traités de logique. Enfin nous avons déjà fait remarquer l'importance de l'observation d'Aristote sur le sophisme

qu'il appelle *ignorance de la question*, à quoi il dit que peuvent se réduire, en dernier résultat, tous les faux raisonnements des deux espèces comprises dans ce genre *.

Mais l'art des sophistes, dont nous avons indiqué plus haut le principal artifice, appliqué aux objets de la plus haute importance, à la morale, à la religion, à la politique, est, si l'on peut parler ainsi, la théorie transcendante du charlatanisme, de l'hypocrisie et du mensonge. Son but constant et son effet, malheureusement trop commun, est de cacher aux hommes les vérités qui peuvent leur être le plus utiles, pour y substituer les plus dangereuses erreurs. Car le mensonge qui ne profite qu'à quelques individus, à quelques familles ou à quelques corps en crédit (au grand détriment de la partie sans comparaison la plus nombreuse des sociétés humaines), ne saurait subsister long-temps, s'il ne trouvait pas d'ardents auxiliaires et de puissants appuis, dans une multitude d'hommes ignorants ou séduits, pour qui il est une source de calamités de toute espèce. Son triomphe serait de peu de durée, s'il n'était soutenu et propagé que par ceux qui croyent y avoir un intérêt direct ou indirect, quoiqu'il leur devienne si souvent funeste, même lorsqu'ils semblent devoir le plus se féliciter de leurs honteux et déplorables

* Voyez ci-dessus pag. 435.

succès. C'est que le bien est une conséquence naturelle et nécessaire de la connaissance du vrai; c'est qu'il n'y a de bonheur réel et surtout durable, que celui qu'on ne cherche pas exclusivement pour soi-même, et qu'on ne fonde pas sur les illusions dont on environne ceux qui contribuent à nous le procurer.

Les seules armes donc que l'on puisse opposer avec succès aux éternels ennemis de la vérité, l'unique ressource que l'on ait pour triompher des obstacles qu'ils opposent sans cesse à sa propogation et à ses progrès, c'est l'emploi des moyens qui ont été indiqués comme les plus propres à la découverte de cette même vérité dans tous les genres. Car il est évident que, sur quelque sujet que ce soit, il est fort difficile, pour ne pas dire impossible, qu'on se laisse tromper ou éblouir par le plus habile sophiste, si l'on connaît autant ou plus que lui l'ensemble et les détails de ce sujet, si on les a soigneusement étudiés et approfondis. Ajoutons que, dans presque toutes les questions qui intéressent le plus la paix ou le bonheur des sociétés, et la conduite de la vie, pour se décider avec une grande chance de probabilité en faveur de l'opinion la plus juste et la plus raisonnable, il suffit ordinairement des simples lumières du bon sens, et surtout de s'affranchir de préjugés ou d'opinions, dont la fausseté et l'absurdité ont été dès long-temps reconnues. Mais encore

une fois, dans chaque genre d'études ou de connaissances, pour bien raisonner soi-même, et pour n'être pas dupe des faux raisonnements des autres, il faut non-seulement avoir acquis une connaissance approfondie des sujets sur lesquels on raisonne, mais aussi être en état de prévoir jusqu'à un certain point les sophismes dont l'erreur ou la mauvaise foi ont coutume de se prévaloir dans ces sortes de discussions *. Or, c'est surtout par des études philosophiques, comme celles dont nous avons esquissé le plan dans ce traité, que l'on peut espérer d'arriver à ce but.

CONCLUSION.

D'après notre manière de considérer ce sujet, la

* Il serait à souhaiter que l'on eût, sur plusieurs parties des sciences morales, quelques dissertations du même genre que le *Traité des sophismes politiques*, qui forme le second volume du livre intitulé : *Tactique des assemblées législatives*, rédigé par M. Dumont, sur les papiers de M. J. Bentham. Le chap. XIII des *Traités de législation civile et pénale* du même auteur, tom. I, p. 108 et suiv., contient aussi d'utiles réflexions sur les fausses manières de raisonner dans cette partie si importante des connaissances humaines. Enfin, sur la théorie du raisonnement, en général, il sera bon de lire et d'étudier la *Logique* de M. de Tracy, et les *Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière, particulièrement les leçons XIIe et XIIIe du premier volume.

philosophie n'a été et n'a pu être, dans tous les temps, que ce que nous l'avons montrée dans le cours de cet ouvrage, l'observation de l'homme et de ses facultés. Mais elle aspira, presque dès son origine, à une destinée qui lui semblait plus imposante et plus sublime. Elle se proclama elle-même la science des choses divines et humaines. Dans son essor ambitieux, elle ne prétendit à rien moins qu'à expliquer Dieu et l'univers, l'homme et ses destinées passées aussi bien que futures. Depuis les époques les plus reculées dont il nous reste quelques documents authentiques, on l'a vue tantôt se précipiter avec ardeur dans l'une de ces directions, toujours s'avancer lentement dans l'autre, et souvent s'obstiner à les suivre toutes deux à la fois. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, l'homme ne saurait franchir les limites assignées à ses facultés par l'auteur même de son existence. Comparez toutes les mythologies, toutes les cosmogonies des peuples de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte et de la Grèce, toutes les modifications qu'elles ont pu recevoir de leur contact mutuel, ou de la fantaisie de leurs innombrables interprètes : au fond de ce chaos de fables plus absurdes et plus extravagantes les unes que les autres, à travers ce délire d'une imagination qui semble chercher ici à s'effrayer elle-même, en enfantant les monstres les plus hideux, et là, à se consoler ou à s'enchanter par la création des images les plus séduisantes et des plus riants ta-

bleaux, vous retrouvez toujours l'homme avec ses sentiments, ses désirs, ses passions et ses destinées, qu'il prend pour type de l'ordre éternel de l'univers, ou qu'il croit n'être qu'une imitation, une représentation de l'histoire du monde lui-même.

Mais n'y a-t-il pas des rapports évidents, nécessaires, entre Dieu et l'homme? Les Stoïciens, quoique plongés dans les ténèbres du paganisme, ne considéraient-ils pas, dans l'homme, le citoyen de la grande cité, c'est-à-dire de l'univers, et le membre de la cité inférieure, ou de la société humaine? Sans doute, ces rapports existent; ils ont même toujours été reconnus et solennellement proclamés dans la religion naturelle, et c'est à l'exposition de celle-là que doit se borner la philosophie. Toute religion positive ne peut être l'objet que d'une croyance individuelle; parce que ses sectateurs, quelque nombreux qu'ils soient, sont, quant à leur croyance, entièrement indépendants de la loi de l'état, pourvu qu'ils la respectent et lui obéissent dans tous leurs actes extérieurs; en un mot, parce que la philosophie et la théologie sont deux sciences entièrement distinctes et séparées. Laissant donc à des intelligences plus vastes, ou à des esprits plus téméraires, le soin de concilier deux genres d'études si différents, bornons-nous à constater ici quelques-uns des résultats les plus importants, qui nous semblent sortir naturellement des considérations que nous avons présentées sur le sujet particulier de nos recherches.

L'esprit, l'ame ou l'entendement de l'homme, que nous avons envisagé sous deux points de vue, dans les deux parties de ce traité, peut être considéré comme une force, une puissance d'une nature particulière, et qui ne ressemble qu'à elle-même. La variété, la multiplicité et la souplesse, s'il le faut ainsi dire, de ses modes d'action, tous presque également capables de manifester leur énergie, dans un moment donné; surtout la conscience que cette puissance a d'elle-même et de ses actes, en sont les caractères distinctifs, et l'offrent à sa propre contemplation, comme ce qu'il y a de plus admirable à la fois et de plus mystérieux, après la suprême intelligence, à laquelle elle remonte comme à sa cause. Unie à un système d'organes, ou à un corps d'une forme constante et déterminée, malgré l'affluence et la dispersion incessamment continuées des parties matérielles dont il se compose, si elle n'en est pas exclusivement la vie, elle est au moins la condition supérieure ou transcendante et éminemment caractéristique de la vie des êtres qui ont un tel système d'organes. Ce corps est d'ailleurs tellement approprié à l'universalité des objets matériels, au milieu desquels il existe, il y a une correspondance si intime, des rapports si étroits, une liaison si parfaite entre toutes ses parties, qu'il peut, à son tour, être considéré comme un seul organe; aussi plusieurs philosophes anciens l'ont-ils appelé l'organe de l'ame,

ou de la puissance intelligente dont nous parlons.

Le corps, et l'ame qui y est unie, ont chacun leur développement propre, quoique simultané en apparence, et semblent passer, chacun de son côté, par des séries d'évolutions qui se correspondent à chaque instant. Ce qui est impression, altération, modification, mouvement, combinaison de parties matérielles, dans l'un, est sensation, intuition, perception, souvenir, sentiment dans l'autre. Quoique chacun des faits, soit de l'ame, soit du corps, puisse être l'objet d'une conscience distincte, et nettement reconnu à part, aucun n'a pourtant d'existence absolue, ou indépendante de tous les autres; leur concours est nécessaire pour déterminer l'un quelconque d'entre eux, parce que sa déterminaison suppose le sentiment ou la connaissance implicite de ses rapports avec tous les autres. Mais le lien qui unit ces deux ordres de phénomènes nous échappe la plupart du temps, et quand même nous parviendrions à l'entrevoir et à constater son existence, dans tous les cas, le mode même de cette union serait toujours pour nous un mystère impénétrable.

La puissance intellectuelle dont l'homme est doué a une activité invincible et constante; elle semble être l'activité même dans son essence. Mais cette activité a ses tendances nécessaires et irrésistibles; elle a, en quelque sorte, ses instincts propres, dont la manifestation coïncide avec les divers degrés ou

les différentes périodes du développement et du perfectionnement des organes, ou de l'organe général avec lequel elle est en rapport.

Nous pouvons placer au premier rang, parmi ces instincts, la sympathie morale et le langage, c'est-à-dire l'emploi des signes d'institution, ou plutôt la tendance à employer de pareils signes. De ces deux conditions, unies entre elles par un lien indissoluble, se compose la sociabilité, caractère essentiel et dominant de l'espèce humaine, et cause d'une perfectibilité indéfinie, qui n'est pas sans doute le privilége de l'homme, mais celui de l'humanité, ou de l'espèce humaine considérée dans toute la durée de son existence.

En effet, la parole fixe et détermine les intuitions primitives de temps et d'espace sous lesquelles sont comprises, pour des intelligences telles que la nôtre, toutes les sortes d'existences; elle fixe et détermine les intuitions d'infini, d'absolu, de cause, d'unité, de nombre, qui nous servent à étendre indéfiniment la connaissance que nous acquérons de ces existences, et à circonscrire dans leurs limites naturelles celles qui sont accessibles à nos facultés. Elle fait passer ces intuitions de l'état de pur phénomène, ou de simple idée, à celui de notion, et les rend ainsi, à leur tour, des objets de contemplation et de méditation pour notre esprit. C'est ainsi qu'elle devient la cause et le fondement de la *science;* c'est ainsi que

l'homme, joignant à la faculté de connaître, qui semble lui être commune avec les animaux, la faculté de savoir, qui lui est exclusivement propre, a sur eux une supériorité immense et incontestable. Car cette supériorité ne consiste pas seulement dans le degré d'étendue et d'énergie plus grandes d'une même force, mais dans la nature entièrement différente de cette force.

Comme instrument d'analyse, la parole nous aide à porter la lumière, à introduire l'ordre dans le chaos des êtres qui nous environnent; à en démêler les parties, les qualités, les propriétés; à les coordonner entre eux, d'après l'infinie variété des rapports qu'ils nous présentent. Comme moyen de synthèse, elle en forme, pour ainsi dire à son gré, des systèmes plus ou moins vastes, plus ou moins réguliers, qu'elle peut modifier incessamment, en sorte qu'ils tendent toujours davantage à devenir l'expression exacte et fidèle de la nature et de la vérité. Aussi quelques philosophes ont-ils regardé la perfection du langage comme la cause de la perfection des sciences, parce qu'en effet, ces deux sortes de progrès se prêtent un mutuel appui, s'aident et s'accompagnent, pour ainsi dire, nécessairement l'un l'autre.

Mais la sympathie morale est, sinon la cause, au moins la condition nécessaire de l'exercice et du développement de cette faculté d'abstraire et de

parler dont nous venons d'indiquer les merveilleux effets. En unissant par des sentiments et des intérêts communs, les individus d'une même famille, les familles d'une même cité, les cités d'un même territoire, elle a formé ces grandes associations d'hommes auxquelles on donne les noms d'états ou d'empires. C'est par le développement et le perfectionnement de sa sympathie morale que l'individu devient capable de se faire des notions exactes de la vertu et du bonheur; et la même cause, en agrandissant ses idées, en même temps qu'elle étend ses sentiments, le conduit à envisager, dans certains cas, tous les hommes qui existent sur la terre, comme les membres d'une seule et même famille.

Cependant, à côté de la sympathie morale, et tenant, s'il le faut ainsi dire, à des racines encore plus profondes, plus étendues, s'élève le sentiment de la personnalité, sans cesse en opposition ou en lutte avec la sympathie, bien que celle-ci triomphe souvent de lui, au moins jusqu'à un certain point. Car il ne peut se satisfaire qu'en empruntant à son antagoniste quelque secours ou quelque appui. En effet, l'individu n'ayant par lui-même ni force durable, ni consistance, est forcé, quoi qu'il veuille entreprendre ou exécuter, de s'associer d'autres individus capables de le seconder et de le servir; pour cela, il faut qu'il les seconde et les serve à son tour, ou qu'au moins il leur persuade qu'il peut et qu'il